

# Cumhuriyetin Köşeli Parantezi: Dindar Kadınların Kamusallaşma İmkânı Olarak Başörtüsünün Türkiye Tarihi

Zehra Yılmaz, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

ORCID: 0000-0002-6980-6470

E-Posta: [zehra80@yahoo.com](mailto:zehra80@yahoo.com)

## Öz

Türkiye’de başörtüsü meselesi, Cumhuriyet’in kuruluşundan bu yana hem siyasal alanın hem de toplumsal cinsiyet rejiminin en tartışmalı eksenlerinden biri olmuştur. Bu çalışma, başörtüsünün Türkiye’de siyasal bir imge olarak geçirdiği dönüşümü ve başörtülü dindar kadınların deneyim ve anlam dünyalarında kuşaklar arası farklılaşan karşılıklarını incelemektedir. Çalışma, dindar kadınların tarih yazımının 1990’larda yoğunlaşan yasaklar ve buna eşlik eden “mağduriyet” anlatısı üzerinden kurulduğunu; bu anlatının sıklıkla Kemalizm, elitizm ve Batılılaşma eleştirileriyle eklenildiğini ortaya koymaktadır. Çalışmada, üç aşamalı bir dönemlendirme önerilmektedir: (i) 1960’ların sonlarından itibaren başörtüsünün kentli dindar kadınlar için yeni bir kamusal sembole dönüşmesi ve ilk kadın hareketliliğinin ortaya çıkışı; (ii) 1990’larda yasaklar nedeniyle başörtüsünün seküler–dindar geriliminin merkezine yerleşmesi, sokak eylemleri, dernekleşme ve hak temelli söylem aracılığıyla “mücadele sembolü” haline gelmesi; (iii) 2013 sonrası yasakların kalkmasıyla birlikte başörtüsünün siyasal anlamının yeniden dönüşmesi ve genç kuşaklar açısından çeşitlenmeden ziyade “parçalanma” ve kopuş dinamikleri üretmesidir. Yöntem olarak çalışma, literatür ve seçili metinleri betimsel biçimde çözümleyerek “hak ve özgürlük söylemi”, “mağduriyet anlatısı” ve “yasalaşma süreci” temaları altında sınıflandırmakta; bu temaların zaman içindeki dönüşümünü karşılaştırmalı şekilde yorumlamaktadır. Bulgular, başörtüsü mücadelesinin kuşaklar boyunca farklı mağduriyet rejimleri ürettiğini göstermektedir: İlk kuşakta devlet merkezli modernleşmenin dışlayıcı pratikleri; ikinci kuşakta hem laik aktörler hem İslamcı erkek hegemonyasıyla eşzamanlı gerilimler; üçüncü kuşakta ise yaşağın yerini alan topluluk içi baskılar ve dinin siyasal araçsallaştırılmasına karşı yeni bir itiraz hattı ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede çalışma, başörtüsünün değişen siyasal anlamını yalnızca devlet–din gerilimi üzerinden değil, kadın bedeninin ve kadın öznelliğinin farklı iktidar biçimleri tarafından nasıl düzenlendiği üzerinden de tartışmaktadır. Böylece hem seküler modernleşmenin dışlayıcı pratiklerine hem de muhafazakâr-ataerkil yapıların kadınlar üzerindeki tahakkümüne yönelik eleştirel bir feminist müdahale geliştirmektedir. Bu yönüyle makale, Türkiye’de din, toplumsal cinsiyet ve kamusal alan literatürüne tarihsel-söylemsel ve feminist bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Başörtüsü, Dindar Kadınlar, Mağduriyet Söylemi, İslami Feminizm, Siyasal Kimlik.

# The Republic's Angular Bracket: A Historical Account of the Headscarf as a Means of Public Engagement for Pious Women in Turkey

## Abstract

The headscarf issue in Türkiye has been one of the most contested axes of both the political sphere and the gender regime since the foundation of the Turkish Republic. This study examines the transformation of the headscarf as a political symbol in Turkey and analyzes how its meanings have varied across generations in the experiences and interpretive worlds of pious veiled women. It argues that the historiography of pious women has largely been constructed around the bans that intensified in the 1990s and the accompanying discourse of "victimhood," which was frequently articulated in conjunction with critiques of Kemalism, elitism, and Westernization. The study proposes a three-stage periodization: (i) from the late 1960s onward, the emergence of the headscarf as a new public symbol for urban pious women and the rise of early forms of women's activism; (ii) in the 1990s, the politicization of the headscarf due to bans, its positioning at the center of the secular-religious divide, and its transformation into a "symbol of struggle" through street protests, associational networks, and rights-based discourse; and (iii) the post-2013 period, following the lifting of bans, during which the political meaning of the headscarf was reconfigured, generating dynamics of fragmentation and rupture rather than diversification, particularly among younger generations. Methodologically, the study employs a descriptive analysis of the literature and selected texts, classifying them under the themes of "rights and freedoms discourse," "victimhood narrative," and "legalization process," and comparatively interpreting the transformation of these themes over time. The findings demonstrate that the headscarf struggle has produced different "regimes of victimhood" across generations: in the first generation, exclusionary practices of state-centered modernization; in the second, simultaneous tensions with secular actors and Islamist male hegemony; and in the third, new lines of contestation emerging from intra-community pressures and the political instrumentalization of religion. In this respect, the study approaches the changing political meaning of the headscarf not only through the lens of state-religion tensions but also in terms of how women's bodies and subjectivities have been regulated by different forms of power. It thus develops a critical feminist intervention that addresses both the exclusionary practices of secular modernization and the domination exerted by conservative patriarchal structures over women. In doing so, the article aims to offer a historical-discursive and feminist contribution to the literature on gender, religion, and the public sphere in Türkiye.

**Keywords:** Headscarf, Religious Women, Victimhood Discourse, Islamic Feminism, Political Identity.

## Giriş

Modern Türkiye'nin temellerinin atılmasından bu yana 'başörtüsü meselesi', hem akademik hem de siyasi gündemi meşgul eden önemli konulardan biri olmuştur. Bu makale,<sup>1</sup> Türkiye'de başörtüsünün siyasi bir imge olarak nasıl evrildiğini ve onu kullanan kadınlar için dönemselsel olarak farklılaşan anlamlarını açıklamayı amaçlamaktadır. Dindar Müslüman kadınların tarih yazımı, onların başörtüsü yasaklarına karşı direnişlerini ve duruşlarını belgelemeye yönelik çabalarıyla yakından ilişkilidir. Bu nedenle, söz konusu tarih yazımı, başörtüsü meselesine ilişkin gerilimin en yoğun olduğu 1990'lı yıllarda başlamıştır. Bu tarihsel anlatının temel söylemi genellikle başörtüsü yasakları referansına dayanarak rejime karşı bir 'mağduriyet' olarak şekillenmiş ve bu durum sıklıkla 'Kemalizm', 'elitizm' ve 'Batılılaşma' kavramlarına karşıtlıkla tanımlanmıştır. Türkiye'de başörtüsü meselesinin siyasi gündemde merkezi bir yer edinmesi hem siyasi İslam'ın yükselişi hem de kadın hareketinin güçlenmesi ile eşzamanlı gerçekleşmiştir. Bahsi geçen 'mağduriyet' söylemi, her iki hareketle kurulan direniş ve ittifaklar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu makalede, bu süreçlerin başörtüsü tartışmasına olan çifte etkisi analizin merkezinde yer alacaktır. Tarihsel anlatıda 'mağduriyet' söyleminin dili ise eleştirel bir şekilde incelenecektir.

Bu bağlamda makale, üç aşamalı bir dönemlendirme ortaya koymaktadır. İlk olarak, 1960'ların sonlarında ortaya çıkan dindar kadınların hareketinde başörtüsünün kentsel kadınlar için nasıl yeni bir sembol hâline geldiği ve dindar kadınları nasıl etkilediği ele alınmaktadır. İkinci olarak, başörtüsü meselesinin 1990'lı yıllarda yasaklar nedeniyle siyasallaşması, sekülerdindar geriliminde merkezi bir eksen olarak konumlanması ve başörtüsünün başörtülü kadınlar için bir mücadele sembolüne dönüşmesi incelenmektedir. Bu dönemde, dernekler aracılığıyla örgütlenme çabaları, çeşitlenme, farklı kadın hareketleriyle kurulan ittifaklar, hak mücadelesi ve İslami feminizm tartışmaları belirleyici unsurlar hâline gelmiştir. Son olarak makale, 2013 yılında başörtüsü yasaklarının kaldırılmasının başörtüsünün siyasi anlamını nasıl değiştirdiğini ve bu değişimin dindar kadınların başörtüsü deneyimine nasıl yansıdığını tartışmaktadır. Önceki dönemin aksine, bu yeni aşama çeşitlenme ile değil, parçalanma ile tanımlanmaktadır. Bu dönemin taşıyıcı aktörü; başörtüsü yasaklarını deneyimlememiş, buna mukabil İslami politikaları önceleyen bir partinin iktidarda olduğu dönemde büyümüş gençlerdir.

Makalede kullanılan tüm kaynaklar betimsel olarak çözümlenmiş, ardından 'hak ve özgürlük söylemi', 'mağduriyet anlatısı' ve 'Yasalaşma süreci' gibi

temalar altında sınıflandırılmıştır. Makalede dönemlendirme, bu temaların zaman içindeki dönüşümünün karşılaştırmalı analizinden hareketle yorumlanarak değerlendirilmektedir. Dönemlendirme oluşturulurken kuşak farkları, çatışmalar ve süreklilikler göz önünde bulundurulmaktadır. Bu yöntem, araştırmının tarihsel ve söylemsel analiz niteliğiyle uyumlu bir biçimde, her bir dönemi siyasal bağlamla birlikte anlamlandırmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede makale, dindar kadınların birer özne hâline gelme süreci ile başörtüsünün tarihsel bağlamdaki anlamı arasındaki ilişkiyi analiz ederek literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Tüm bu tartışmalar ve değerlendirmeler çerçevesinde Türkiye’de başörtüsünün siyasi anlamının zaman içinde nasıl değiştiği ve bu değişimin nedenleri de incelenecektir.

### **Türkiye’de Başörtüsünün Siyasal Serüveninde İlk Kuşak**

Türkiye’de dindar kadınların tarihi deneyimi, büyük ölçüde başörtüsü mücadelesiyle eş bir seyir izlemiştir (Meşe, 2023: 491). Seküler bir ailede yetişmiş olan Şule Yüksel Şenler’in eğitilmiş bir kadın olarak başörtüsü takmaya başlaması, başörtüsünü tüm kadınlara anlatmak üzere Anadolu’nun çeşitli illerinde, 1960’ların ikinci yarısı itibarıyla seminerler serilerini başlatması başörtüsü mücadelesi ve dindar Müslüman kadın tarihinin başlangıcı olarak kabul edilir (Çaha, 2010). Bugün dahi ‘Şulebaş’ olarak adlandırılan örtme biçimi (daha sonra ‘türban’ olarak da tanımlanmıştır) o dönem, bu seminerler yoluyla yaygınlaşmıştır. Seminerleri, yazıları ve buna bağlı olarak özellikle genç Anadolu kadınları üzerinde bıraktığı etkiyle o dönem dikkat çeken Şule Yüksel Şenler, Bugün Gazetesi’ndeki bir yazısında dönemin cumhurbaşkanına hakaret ettiği gerekçesiyle 13 ay 10 gün hapis cezasına çarptırılmıştır (Aktaş, 2006: 323). Şenler’e verilen bu ceza ‘başörtüsü’ ve ‘mağduriyet’ arasında kurulan içkin siyasal ilişkinin de temelini atmıştır. Türk Kadınlar Birliği’nin “laikliğe aykırı davranışları” nedeniyle Şule Yüksel Şenler hakkında suç duyurusunda bulunması (Anadolu Ajansı, 2019) ise laikler ve İslamcılar arasındaki siyasal gerilimin cumhuriyet tarihinde kadınlar üzerinden gerçekleşmesinin ilk harcıdır. Şule Yüksel Şenler, 2025 yılında 131. baskıya ulaşan, bir kadının örtünme sürecini anlatan *Huzur Sokağı* başlıklı romanı da aynı tarihlerde 1971’de yazmıştır.

Yine Cumhuriyet tarihinde dindar Müslüman kadınlar tarafından yayımlanan ilk dergi olarak kabul edilen *Seher Vakti*, 1967 yılında Şule Yüksel Şenler’in girişimiyle yayın hayatına başlamıştır. Şenler’in tutuklanmasının ardından ise derginin faaliyeti son bulmuştur. Dergi, dönemin Müslüman kadınları açısından merkezi öneme sahip olan tesettür, gündelik yaşamın İslami ilkeler doğrultusunda yeniden düzenlenmesi, çocuk eğitimi, dini öğretim,

annelik ve bu temalar etrafında inşa edilen 'ideal' Müslüman kadın kimliği gibi meseleleri kapsamlı biçimde ele almıştır. Bu bağlamda, dergi yalnızca makale üretimi için bir mecra değil, aynı zamanda Müslüman kadının konumuna ilişkin normatif tartışmaların kamusal düzeyde görünürlük kazandığı önemli bir zemin olma işlevi de görmüştür. Dergide yazan bazı kadınların gerçek kimliklerini gizleyerek takma adlar ya da erkek isimleriyle yazılarını yayımlamaları ise bu dönemde özellikle İslamcılar içinde toplumsal ve kültürel kısıtlamaların bir göstergesidir.

Aynı dönemde Müslüman kadın ve başörtüsü konuları İlahiyat Fakülteleri'nde de gündeme gelmiştir. Bekir Topaloğlu 'Kur-an'da Kadın' başlıklı teziyle 1963 yılında daha sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olacak olan, dönemin adlandırılmasıyla Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olmuştur (Çelebi, 219: 603). Bu tez alanın ilk çalışmalarındandır. Hatice Babacan'ın başörtüsü nedeniyle İlahiyat Fakülteleri'nin ilk kadın hocası Bahriye Üçok tarafından Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki derslikten çıkarılması ise dönemin bir başka önemli olayı olarak kayda geçmiştir. Üniversite laik devletin en değerli sembolik mekanlarından biri olarak kabul edildiğinden; burada başörtüsü takılması, Türk devletinin laik yapısına bir meydan okuma olarak görülmüştür (Çavdar, 2023: 175). O nedenle başörtüsündeki krizin merkezinde başından itibaren üniversiteler yer almıştır. Ancak Babacan'ın 1968 yılında fakülteden atılmasıyla, üniversitelerde ilk başörtüsü eylemleri başlamış olmasına rağmen, bu dönemde başörtülü kadın sayısının üniversitelerde seyrek olması nedeniyle eylemler kitlesel bir nitelik kazanamamıştır. Üniversitelerde başörtüsü eylemlerinin kalabalık kitlelerce yapılabilmesi ancak 1980'lerde mümkün olmuştur. Zaten bu gerilimi sönmüleyen bir hamle olarak Babacan da sonraki yıllarda aynı üniversitenin Arap Dilleri Bölümü'ne kaydolarak, mezun olana kadar eğitimine başörtülü bir şekilde devam etmiştir (Aksoy, 2005: 145).

Bu dönemde yayımlanan dergiler, düzenlenen konferanslar, İlahiyat Fakülteleri'ndeki akademik faaliyetler ve başörtüsü etrafında şekillenen ilk kitlesel eylemler, dindar Müslüman kadın hareketinin kurucu dinamiklerini ortaya çıkarmıştır (White, 2002; Arat, 1998). Çoğunlukla İslami yaşam tarzı ile yetişkinlik yıllarında karşılaşan ve 1930'lu ile 1940'lı yıllarda doğmuş olan bu kuşak, literatürde dindar Müslüman kadın hareketinin 'ilk nesli' olarak tanımlanmaktadır. Bu neslin önde gelen figürleri arasında Atiye Akyl, Gülşen Ataseven, Sevim Asımgil, Bakiye Marangoz, Fatma Çalıkaya, Leyla Çonka, Fakihe Gileg, Mevhibe Kor, Hümeysra Ökten, İmran Müberra Önal, Türkan Özkul, Mine Yayar, Nuriye Çakmak ve Şule Yüksel Şenler gibi isimler

yer almaktadır. Söz konusu kadınlar, 1970'lerde de etkilerini sürdürerek, kadınlar arası dayanışmayı kurumsallaştırma amacıyla *Hanımlar İlim ve Kültür Derneği*'nin kuruluşunda ve aynı dönemde Müslüman kadınların giyim tarzına odaklanan *Şadırvan* dergisinin yayımlanmasında öncü roller üstlenmişlerdir. Ramazanoğlu (2009: 21), *Şadırvan* dergisinin Müslüman kadınlar tarihinde özel bir önem taşıdığını vurgulamakta ve derginin başörtüsüne saygın bir kimlik kazandırma amacıyla yayın hayatına başladığının altını çizmektedir. Böylece açıkça ortaya çıkmaktadır ki, dindar Müslüman kadınlar açısından bu dönemin en önemli politik dinamiği başörtüsünü yeni bir biçimde yeniden yorumlamak, bunu kamusal alana taşımak, tanıtmak ve öznel kimliklerinin bir parçası olarak başörtüsünü kabul ettirmek üzerinden şekillenmiştir.

1960'lı ve 70'li yıllarda önce Demokrat Parti (DP)'nin, ardından Türkiye'nin ilk İslamcı partisi olarak tanımlayabileceğimiz Necmettin Erbakan (1926-2011) önderliğindeki Milli Selamet Parti (MSP)'nin sağcı muhafazakâr bir parti olarak parlamenter sisteme katılımıyla birlikte başörtüsü, kentsel bir kamusal sorun olarak ortaya çıkmış ve kırsal kesimden kentlere göçün artmasıyla birlikte kentsel alanda daha görünür hale gelmiştir (Saktanber ve Çorbacıoğlu, 2008: 519). Bunu takip eden 1980'li yıllarda hızlı kentleşme, taşradan şehre göç eden ailelerin kızlarının okullaşması, imam hatip okullarının sayısının artması, bu okullardaki kızların bir kısmının başörtüsüyle üniversiteye devam etme talebi konunun yasal bir düzenlemeyle ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Aynı dönemde, Turgut Özal'ın neoliberalleşme politikalarıyla Türkiye'yi uluslararası ekonomiye açması, daha sonra 'Yeşil sermaye' olarak anılacak Anadolu sermayesinin de güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Anadolu'da sınıfsal olarak dönüşen aileler de taşradan merkeze kız çocuklarını üniversitede okutmak üzere göndermeye başlamıştır. Zira 1950'lerde yüzde 15'lerde olduğu bilinen kentsel nüfus oranı 1980'de yüzde 43,9'a, 1985'te yüzde 53'e, 1990'da ise yüzde 59'a yükselmiştir (Kavas, 2025: 7).

Nitekim 1980'lere kadar Müslüman dindar kadınların kamusal görünürlüğü konusunda yasal bir düzenleme yapılmasına gerek duyulmazken, özellikle üniversitelerde başörtülü kadın sayısının artmasıyla birlikte yasal düzenlemeler zorunluluk haline gelmiştir. Konu ilk olarak 1980 askeri darbesi sonrasında 1982'de çıkarılan "kamu kurum ve kuruluşlarında çalışan personelin kılık kıyafetine dair yönetmeliğin" 5. Maddesinde hukuki bir düzenleme olarak gündeme gelmiş ve kamu kurumlarında kadınların başörtüsüz çalışması kurala bağlanmıştır (R.G., 1982). Aynı yıl Yükseköğretim

Kurumu (YÖK) başörtüsü kullanımını üniversitelerde de yasaklamış (YÖK, Karar No:7327); ancak 1984 yılında tekrar başörtüsü kullanımını serbest bırakılmıştır (YÖK. N: 84.15.527) (Can Saka ve Altınöz, 2025: 10). Bu düzenleme yeterli gelmeyince 1988 yılında iki defa Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) kamu kurumlarında başörtüsü kullanılabilmesine ilişkin düzenlemeler görüşülmüştür. İlk görüşme sonunda "yüksek öğretim kurumlarında kılık kıyafet serbesttir" denilerek başörtüsüne serbestlik getirilmiştir. Fakat, bu karar dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren tarafından reddedilmiştir. Yine 1988'de TBMM bu defa da "Yükseköğretim kurumlarında dersane, laboratuvar, klinik, poliklinik ve koridorlarında çağdaş kıyafet ve görünümde bulunmak zorunludur. Dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılması serbesttir" kararını kabul etmiştir. Bu kararın da son kısmı 1989 yılında Anayasa mahkemesi tarafından iptal edilmiştir. Nihayet Ekim 1990'da Yükseköğretim Kanunu'na eklenen ek 17. Madde ile üniversitelerde başörtüsü serbestisi getirilmiştir (AYMK, 1991).

Tüm bu sosyal, siyasal ve hukuki değişiklikler hatta kadın hareketinin Türkiye'de yükselişi Müslüman dindar kadınların da gündemini çeşitlendirmiştir. Özellikle dergicilik dindar kadınlar için dönemin önemli faaliyet alanlarından biri haline gelmiştir. 1980 darbesi sonrasında, ağırlıklı olarak kadın ve aile konusuna odaklanan dergiler yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Osmanlı modernleşmesinden bu yana aileye hem toplumsal yaraların ortaya çıkışında hem de bu yaraların iyileşmesinde düzenleyici bir rol verilmiş ve buna göre aile siyasal olarak şekillendirilmiştir (Altınay, 2004; Duben ve Behar, 1991). Bu anlayış muhafazakârlar, dindarlar tarafından başından itibaren sahiplenilen bir diskur olmuştur. Dindar Müslüman kadınlar tarafından yayımlanan 'kadın ve aile' odaklı dergiler de bu bakış açısını devam ettirmiştir. Örneğin, bazıları 1980'lerden, bazıları ise 1990'lardan sonra yayımlanmaya başlayan *Şebnem*, *Hicran*, *Semer kand*, *Turuncu*, *Kadın ve Aile*, *Mektup* ve *Bizim Aile* gibi dergiler, Müslüman bir kadının nasıl yaşaması gerektiğini, nasıl davranması gerektiğini ve İslam'ın kadınlar için hangi sınırları belirlediğini tartışan makaleler, görüşler ve röportajlara yer veren bir içerikle hazırlanmıştır (Arat, 2005; Özdemir, 2022).

Bu dergilerde kadınlara atfedilen geleneksel rollere yönelik eleştirilere neredeyse hiç yer verilmemektedir. Tüm eleştiriler, modernist paradigmanın Türkiye'deki temsilcisi ve kurucusu olarak görülen Kemalizm'e ve laik devlet sistemine yöneltilmiştir. Dönemin İslamcı bakış açısına paralel olarak, dindar kadınlar da İslam'ın, laik modern Türk devletiyle birlikte sistem

içerisinde “paranteze alındığı”nı (Kara, 2020) savunmuşlardır. Örneğin İslamcı kadınlar arasında önemli isimlerden biri olan Cihan Aktaş da Osmanlı İmparatorluğu ile başlayan modernleşme sürecini, aynı zamanda İslami unsurların zayıflatılması süreci olarak tanımlamıştır (Aktaş, 2006: 65). Bu nedenle, İslamcılar çoğunlukla kendilerini modern Türk devletinin mağdurları olarak görmüşlerdir. Bu bakış açısına paralel olarak, dönemin dergilerinde savunulan fikir, dindar Müslüman kadınların, Kemalizm’in önerdiği modern kadın modelinin aksine, Peygamber’in eşlerini rol model olarak almaları gerektiği düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Özetle, dönemin baskın görüşünün bir yansıması olarak, anneliğin kutsallığını ve kadınların aile içindeki rollerinin önemini vurgulayan makaleler bu dergilerde geniş yer bulmuştur. Ancak İslamcılık içinde, toplumsal cinsiyet ilişkilerini eleştirel bir şekilde ele alan ya da bunları değiştirmeyi amaçlayan tartışmalara veya değerlendirmelere rastlanmamaktadır. Çakır’ın da belirttiği üzere, Türkiye’de kadın hareketlerinin tarihi, Osmanlı’dan itibaren kadın kimliğinin çoğu zaman aile, ahlak ve din üçgeninde yeniden tanımlandığı bir tarih olmuştur. Bu tarihsel süreklilik, İslamcı kadın dergilerinde izlenebilen geleneksel rol vurgularının dayandığı zemini anlamak açısından önemlidir (Çakır, 1994).

Bu neslin bir diğer özelliği, kadınların kamusal alanda bağımsız bireyler olarak değil, erkeklerin ‘tamamlayıcısı’ olarak ortaya çıkmalarıdır. Dönemin kadınları, çoğunlukla erkekleri takip eden ‘adanmış kadınlar’ olarak görülmüştür. Kadın meseleleri üzerine düşünmek yerine, kimliklerine tehdit olarak algıladıkları laik sisteme karşı mücadeleyi önceliklendirmişlerdir. Başka bir ifadeyle, bu dönemin kadınları genellikle erkeklerin yanında, hatta bazen onların arkasında, destekleyici ve tamamlayıcı bir rol üstlenmişlerdir. Bu nedenle, Sevda Alankuş, bu dönemde İslamcı hareket içindeki kadınların rolünü “örtülü vitrin” olarak tanımlamıştır (1997a: 43). İslamcı kadınların, kadın meseleleriyle eleştirel bir şekilde ilgilenmeye ve kendi konumları üzerine düşünmeye başlaması için 1990’ları beklememiz gerekecektir.

### **İkinci Kuşak: Kamusal Alanda Mücadele ve Öznellik**

1990’lı yıllarda Türkiye’de başörtülü dindar kadınların karşı karşıya kaldıkları en temel mesele, kimliklerini tanımlamaya, biçimlendirmeye ve bu çerçevenin dışına çıkıldığında ise yasaklamaya yönelik devlet merkezli modernleşme politikalarıyla mücadele olmuştur. Dindar kadınlar, modernist paradigmaların kendilerini dışallaştırıcı etkilerine karşı, Said’in (2005) “içselleştirilmiş oryantalizm” kavramını referans alarak, sömürgeciliğin yalnızca dışsal bir tahakküm biçimiyle değil, aynı zamanda içeride yeniden

üretilen bir sistem aracılığıyla da var olabileceğine işaret eden yaklaşımı eleştirel bir araç olarak benimsemişlerdir. Bu bağlamda, özellikle 1990'lardan itibaren, baskının dışsal ve doğrudan uygulanışından ziyade, yerel düzeyde yeniden üretim biçimlerine odaklanan kadınlar, Türkiye'nin sömürgecilik deneyimine sahip olmamasına rağmen, modern ve seküler rejimi 'apartheid' benzeri bir yapı olarak nitelendirmiş; başörtüleri nedeniyle maruz kaldıkları ayrımcılığı betimlemek için ise İslamcı kadınları rejimin 'zencileri' olarak tanımlamışlardır (Arat, 2005; Özdalga, 1998; Yıldız, 2004). Burada kadınlar 'zenci' kavramıyla başörtülülerin sadece ideolojik değil sınıfsal olarak da aşağıda görüldüğüne dair bir imada bulunmuşlardır.

Dindar Müslüman kadınlarda, bu bakışın en açık ortaya çıktığı dönem 28 Şubat Dönemi'dir. 28 Şubat 1997'de İslamcı bir parti olarak bilinen Refah Partisi'nin (RP) iktidar olduğu dönemde, Milli Güvenlik Kurulu (MGK) Türkiye'de laikliğin tehdit altında olduğunun ilan eden kararları kamuoyuyla paylaşmıştır (Çakır, 2007). Bu kararlar ertesinde başlayan süreç, öncelikle üniversitelerde olmak üzere Türkiye'de çeşitli kamusal alanlarda başörtüsü yasaklarını da beraberinde getirmiştir. Dindar kadınlar ise bu yasaklara karşı başörtüsü eylemleriyle direnişe geçmiştir (Göle, 1997; Saktanber, 2002). Türkiye'de, 28 Şubat 1997 muhtırasının kadınların başörtüsüyle üniversitelere girmesini yasaklaması ertesinde ortaya çıkan 'türban eylemleri' kolektif bir direniş hareketi olarak İslamcılar içinde oldukça büyük bir etki yaratmıştır (Arat, 2005). Önce Haziran 1998'de başörtülü öğrenciler 'beyaz yürüyüş' olarak adlandırılan Ankara yürüyüşünü gerçekleştirmiştir. Daha sonra da tüm başörtülü öğrencileri ve onlara destek verenleri bir araya getirmek için 11 Ekim 1998 tarihinde Türkiye çapında 'türban zinciri' oluşturulmuştur (Çaha, 2013). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İstanbul Üniversitesi'nin Beyazıt Kampüsü önündeki eylemler başörtülü kadınların, polisle mücadele ettikleri, sokaklarda yürüyüş yaparak slogan attıkları, yani 1980'li yıllardan farklı bir direniş sergiledikleri eylemler olarak kadınların mücadele biçimlerindeki değişimi göstermiştir (Gökarıksel ve Secor, 2010). Bu dönemde İstanbul Üniversitesi'nde öğrencileri başını açmaya ikna etmek üzere kurulan 'ikna odaları' ise yasağın kurumsal ve disipline edici boyutunu daha da görünür kılmıştır. Bu tür kurumlarla bir kısım kadın öğrenci 'ikna edilmiş'; ancak bu tür yapılar başörtülü kadınların birçoğunda direnci daha da arttırmıştır.

28 Şubat döneminde bazı kadınlar ise eğitimlerine başörtüsü yasakları dolayısıyla yurt dışında devam etmek zorunda kalmıştır. Ekonomik durumu bu tür bir eğitim için yeterli olmayan öğrencilere o dönem kurulan Ak-Der

kadın derneği burs bulmak konusunda destek sağlamıştır. Bu dönemde Avrupa ülkeleri başörtülü kadınların hem eğitim almak hem de hukuk arayışlarını sürdürmek üzere başvurdukları yerler olmuştur. Örneğin üniversitelerden ihraç edilen başörtülü kadınlar Türkiye'deki davaları kaybettikleri için Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM), bir kısım kadın için adalet arayışının platformu haline gelmiştir. Ancak AİHM'in 10 Kasım 2005 tarihli Leyla Şahin kararı başörtüsü mücadelesi veren kadınlarda büyük hayal kırıklığı yaratmıştır. AİHM, 16'ya karşı 1 oyla, Şahin'in başörtüsü nedeniyle İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne kabulünün reddedilmesinin, iddia ettiği gibi düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün ihlali olmadığına hükmetmiştir. Davasının, "kişinin dinini veya inancını açıklama özgürlüğü, yalnızca kamu güvenliği, kamu düzeninin, genel sağlık veya ahlakın veya başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda kanunla öngörülen ve gerekli olan sınırlamalara tabidir" hükmünü içeren Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesiyle uyumlu olduğuna karar verilmiştir (Ulusoy, 2004: 126-127). Bu kararla başörtülü kadınlar için meseleye uluslararası destek sağlama imkânı da böylece ortadan kalkmıştır.

Kararın alındığı aynı yıl, dönemin Başbakanı Abdullah Gül'ün eşi Hayrünnisa Gül de Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne 1998'de başörtüsü nedeniyle kaydının yapılmaması nedeniyle Türkiye'ye karşı açtığı davayı AİHM'den geri çekmiştir. Her ne kadar bu kararı, Türkiye'yi Avrupa'ya şikâyet eden 'başbakan eşi' olduğuna yönelik yapılan eleştirileri önlemek için aldığı söylene de Leyla Şahin davası sonucunun geri çekmede belirleyici olduğu yönünde yorumlar da yapılmıştır. Hayrünnisa Gül ismi, Abdullah Gül'ün Türkiye'nin 11. Cumhurbaşkanı seçilme sürecinde 'başörtülü *First Lady* olabilir mi?' tartışmasıyla yeniden gündeme gelmiş; hatta 2007'de hem İslamcı hareketten gelen Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı olmasına hem de başörtülü *first lady* olması ihtimaline karşı 2007 yılında çeşitli illerde (Ankara, İstanbul, İzmir, Manisa, Çanakkale) 'Cumhuriyet Mitingleri' yapılmıştır (Zeybek-Kabakçı, 2011). Böylece Kemalist kadınlar, kitlesel sokak hareketinin öncüleri olarak önceki dönemdeki pozisyonlarından farklı bir biçimde "muhalif yurttaşlar" haline gelmişlerdir (Çağatay, 2016: 222-223).

Bu karşılıklı mücadele sonucunda, kadınlar önceki kuşaktan farklı olarak "kamusal alandaki mücahidelik görevlerini adlarına başlangıçta tarif edilmiş olduğu gibi değil, kendileri yeniden tarif ettikleri biçimde" (Alankuş, 1997b: 9) tanımlamaya başlamışlardır. Dolayısıyla kadınlar, başörtüleri nedeniyle dışlandıkları tüm mekânlara dâhil olarak yeni bir direniş stratejisi

geliştirmiştir (Göle, 1997; Çınar, 2005). Bu talep, kadınların artık başkaları tarafından değil, bizzat kendileri tarafından temsil edilme isteğini açık bir biçimde ifade etmiştir (Yıldız, 2004). Temsil talebi, başörtüsünün kamusal alanda görünürlüğü geriliminde vücut bulunca, hareketi örgütleyen kadınlar ikinci kuşak dindar kadınların öncüleri de olmuştur. Bu çerçevede Türkiye'deki dindar Müslüman kadın hareketine gerçek anlamda değişim getiren ikinci kuşağın isimleri arasında Cihan Aktaş, Ayşe Böhürler, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma Bostan Ünsal, Sibel Eraslan, Alev Erkilet, Mualla Gülnaz, Yıldız Ramazanoğlu, Berrin Sönmez, Nazife Şişman, Emine Şenlikoğlu, Halime Toros, Hidayet Şevkatli Tuksal yer almaktadır. Bu dönemin kadınlarının çoğu yüksek bir eğitim seviyesindedir ve teorik düzeyde geleneksellik ile modernliği sentezlemeye çalışmışlardır. Özellikle 1980'lerin ikinci yarısından sonra, ikinci kuşak kadınlar, İslami kesimin erkeklerine karşı önemli eleştiriler geliştirmiştir. Bu eleştiriler, 1980'lerde Türkiye'de feminist hareketin bir karşı duruş biçimi olarak ortaya çıkmasıyla yakından ilişkilidir. Zira bu kuşağın dindar kadınları, feminizmin kadınlara sunduğu güçlenme pratiklerinden etkilenmiş ve mücadelelerinde zaman zaman özellikle de 'üçüncü dünyacı' feminist referanslara başvurmuşlardır. Ancak kadın hakları bağlamında, dindar Müslüman kadınlar ve feministler arasında, özellikle aile ve kadının bedensel özerkliği konusunda sürekli ve aşılması zor bir gerilim olagelmıştır.

Öte yandan, dindar kadınların gerilimleri sadece feministlerle değildir; kadınlar kendi cenahının erkekleriyle de 1990'lar itibarıyla ciddi bir gerilimin içine girmişlerdir. Esasında başörtüsü mücadelesi önceleri İslamcı erkeklerce de desteklenmiştir. Laik-İslamcı ayrımının İslamcı kanadını güçlendirmek için erkekler önceleri başörtüsü eylemlerinde kadınlarla birlikte hareket etmiştir. Köse'nin (2014: 118) deyimiyle, bu süreçte İslamcı kadınların da kamusal alanda görünürlüklerinin artması, bir yanda kadınların modern evlerden dışarı çıkması zorunluluğu söylemini, öte yanda ise kadınların mahremi temsil eden eve ait olduğu söylemini aynı anda gündeme getirmiştir. Söz konusu salınım, başörtüsü eylemlerinin İslamcı erkekler nezdinde beklenmedik toplumsal ve siyasal sonuçlar üretmesine neden olmuştur. Başörtüsü eylemleriyle birlikte bağımsız hareket edebilme ve örgütlenebilme kabiliyeti kazanan kadınlar, sadece maruz kaldıkları rejimin eleştirisini yapmakla kalmamış; aynı zamanda İslamcı erkeklere yönelik de önemli eleştiriler yapmaya başlamıştır.

Örneğin ikinci kuşak içinde ismini andığımız Sibel Eraslan 1994 yerel seçimlerinde Refah Partisi (RP) başarısının da mimarlarından olmuştur. Bu

seçimlerde mahalle mahalle gezerek seçim propagandası yapan, partinin İstanbul'daki seçim başarısında belirleyici olan İstanbul Kadın Komisyonu'nun başındaki isim Sibel Eraslan (2004: 823), 1990'lara kadar partili kadınların partinin ideolojik tercihleri doğrultusunda partiye hizmet ettiklerini; ancak 1990'lardan itibaren bu durumun değişerek kadının toplumdaki yerini tanımlayan ve kadının elinden alınmış haklarının mücadelesini veren bir partili kadın tipinin ortaya çıktığını iddia etmiştir. Yerel seçimlerin hemen ardından gelen 1995 genel seçimlerinde de RP'nin iktidara taşınmasında kadın komisyonlarının mahalle örgütlerinin belirleyiciliği konu üzerine çalışanlarca da teyit edilmiştir (Arat 1998; White 2002). RP'nin kapatılmasıyla, önce Fazilet daha sonra da Saadet Partisi adlarıyla Milli Görüş (MG) ekolünü temsil eden partiler kurulmuştur. Kendisini 'yenilikçi' olarak adlandıran, MG ekolünden ve böylece Fazilet Partisi'nden ayrıldığını ilan eden Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ekibiyle hareket eden Sibel Eraslan, Ayşe Böhürler, Fatma Bostan Ünsal gibi isimler partinin kurucu üyeleri olarak aktif bir biçimde parti de yer almışlardır.

Ancak yukarıda sözünü edilen kadınların önemli kısmının 2002'de kurulan ve İslamcı gelenekten gelen Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ile uzun iktidarlık sürecinde tekdüze bir ilişkisi olmamıştır. Kadınların bir kısmı partiyle hiç yakınlık kurmamış, bir kısmı başta partiyi desteklerken, daha sonra tamamen uzaklaşmış; bir kısmı da partide görev almaya devam etmiştir. Örneğin aktivist, entelektüel kadınlarla AKP arasındaki krizlerden en aşikâr olanı, Fatma Bostan Ünsal'ın partiyle yol ayrımına girmesidir. O dönem AKP'nin çoğulcu ve demokratik kimliğini yitirdiği yönünde eleştiriler ortaya koyan Ünsal, nihayet AKP'nin başörtüsü konusundaki tutumunu da eleştirerek 2011'de partiden ayrılmıştır (Mutluer, 2021). AKP iktidardayken 2007 yılında üniversitelerdeki başörtüsü yasalarını kaldırmış; ancak bu girişim birçok başörtülü kadın için yeterli görülmemiştir (Çubukçu, 2015; Arat, 2010). Başörtülü kadınlar, 1999'da Fazilet Partisi'nden milletvekili olarak meclise giren Merve Kavakçı'nın başörtüsü nedeniyle meclisten çıkarılması ve ardından vatandaşlık ile milletvekilliği haklarının elinden alınmasına karşı, başörtülü bir kadının yeniden milletvekili seçilmesini başörtüsünün siyasal itibarının yeniden kazandırılması olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle, 2011 seçimlerinde başörtülü dindar kadınlar, AKP'nin başörtülü milletvekili adayı göstermesi talebiyle 'Başörtülü aday yoksa oy da yok!' sloganıyla bir kampanya başlatmıştır. Bu kampanya, o dönemde daha çoğulcu bir niteliğe haiz olan (Mutluer ve Kılıç, 2023) seküler kadınların bir araya geldiği Kadın Adayları Destekleme Derneği (KA-DER) tarafından da desteklenmiştir. Hem başörtüsü ile eğitim hakkı mücadelesinde hem de milletvekili adaylığı

sürecinde sol kadın hareketi başörtülü kadınların mücadelesinin meşruiyet kazanmasını sağlamaya çalışmıştır. Bu anlamda “Birbirimize Sahip Çıkıyoruz” (<https://birbirimizeshahircikiyoruz.blogspot.com/>) bildiriyle sol kadın hareketinin başörtüsü mücadelesine verdiği destek de kaydedilmelidir. Ayrıca, feminist Pazartesi dergisi 1998 yılında yayınladığı 43. sayısında başörtüsü yasaklarının kadınları evlerine hapsediğini, cinsiyet ayrımcılığına neden olduğunu ele alan bir dosya hazırlamış ve bu konuda kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır (Tura, 1998).

Ancak AKP, bağımsız hareket eden bu kadınlara karşılık vermemiş ve seçimde başörtülü milletvekili aday göstermemiştir. Bu kampanyadan ancak iki yıl sonra 2013 yılında, AKP’den başörtüsüz milletvekili seçilen dört kadın (Denizli Milletvekili Nurcan Dalbudak, Konya Milletvekili Gülay Samancı, Kahramanmaraş Milletvekili Sevede Beyazıt Kaçar ve Mardin Milletvekili Gönül Bekin Şahkulubey), hac ziyareti yapıp meclise başörtüleriyle dönünce ilk başörtülü milletvekilleri olabilmişlerdir (Çubukçu, 2015). 2015 yılında ise Merve Kavakçı’nın kız kardeşi Revza Kavakçı’nın da içinde olduğu AKP’den 18, Halkların Demokratik Partisi’nden (HDP) 3 başörtülü kadın milletvekili seçilerek meclise girmiştir. Aynı yıl Türkiye’de tüm kamu kurumlarında başörtüsü yasakları kalkmıştır.

1990’larla başlayan ve 2000’lerin ilk 10 yılında devam eden başörtüsü mücadelesiyle birlikte Türkiye’de dindar kadınların söyleminde daha sorgulayıcı ve özerk bir ifade biçimi görünür hale gelmiştir. Bu dönemde öne çıkan yeni kuşağın ortak özellikleri, büyük ölçüde eğitilmiş, kentli, meslek sahibi ve orta sınıfa mensup olmalarıdır. 1990’ların dindar kadınları yalnızca başörtüsü takan ya da İslamcı erkeklerin çıkarlarını destekleyen figürler olmanın ötesine geçmiş; kadın öznesinin eliyle şekillenen yeni bir yaşam tarzının da temsilcisi olmuşlardır. Bu yaşam tarzı, özellikle kentli orta sınıf kadının gündelik pratiklerini yansıtan ve ‘tercih’ söylemi etrafında inşa edilmiştir. Kadınlar, Müslüman bir hayat tarzını benimsemelerinin ve başörtüsü kullanmalarının doğuştan gelen bir zorunluluktan değil, bilinçli bir tercih olarak ortaya çıktığını vurgulamış; aynı zamanda erkekler tarafından temsil edilmek yerine kendi adlarına öznel bir temsil talep etmişlerdir. Bu bağlamda, 1980’lerdeki başörtüsü mücadelesinde merkezi bir kavram olan ‘temsil’, 1990’lı yıllarda ‘katılım’ ile yer değiştirmiştir (Çayır, 2000: 51). Söz konusu ‘katılım’, yalnızca eylem ve mitinglerle sınırlı kalmamış; 1990’lardan itibaren önceki dönemden farklı olarak kadınların dernekler ve çeşitli sosyal platformlar aracılığıyla daha örgütlü bir şekilde hak arayışına yönelmelerinin de zeminini oluşturmuştur.

Türkiye’de başörtülü kadınların deneyimi göstermektedir ki, kamusal alandaki görünürlüklerinin artmasıyla birlikte, başörtüsünü bilinçli bir tercih olarak sahiplenme söylemi, kadının bedenini açma ya da örtme kararını kendi inisiyatifine devrederek, ilahi bir ilke olarak tesettüre itaat etmenin kadın öznenin inşasında yarattığı gerilimi kısmen aşmıştır. Bununla birlikte bu özneleşme süreci, dindar Müslüman kadını erkek egemen İslami yorumdan da mesafelenmeye yönelten siyasal bir direniş pratiğini de beraberinde getirmiştir. Bu kadınlar ne egemen modernist paradigmanın ne de geleneksel, erkek merkezli İslami söylemin sınırlarına tam anlamıyla eklenmemiştir; aksine, ‘yersiz yurtsuzluk’ olarak da adlandırılabilir bir ‘aradalık’ konumunda kendi kimliklerini kurmaya yönelmişlerdir. Zira hem modernleşmeyi hem de dini kendi özgün deneyimleri üzerinden yeniden yorumlama ihtiyacı, onları aynı anda seküler/modernist söylemden ve İslamcı erkek hegemonyasından uzaklaştırmış; böylece kadınların kendi deneyimlerini keşfetmeye ve alternatif bir epistemolojik konum inşa etmeye yönelmelerine zemin hazırlamıştır.

Nitekim 1990’larda Türkiye’de başörtüsü, salt geleneksel bir dini pratiğin ötesine geçerek, modernleşmenin disipline edici ve parçalı normatif baskılarına karşı dindar kadının öznellik inşasını bütünleyen bir direniş pratiği haline gelmiştir. Bu dönüşümde özellikle 1990’lardan itibaren kadınların başörtüsünü bir yaşam tarzı tercihi olarak kavramsallaştırmaları belirleyici olmuştur. Başörtüsünün, iradi ve bilinçli bir seçim sürecinin ürünü olarak, özneliliğin hem tamamlayıcısı hem de simgesi konumuna yükselmesi, onu yalnızca geleneksel öğretilerin döngüsel tekrarına indirgemeye çalışan söylemlere karşı güçlü bir karşı çıkışı temsil etmiştir. Bununla birlikte, bu karşı çıkış salt kültürel değil, aynı zamanda sınıfsal kodlarla da iç içe geçmiştir. Zira dayatılan başörtüsü ile seçilmiş başörtüsü arasındaki siyasal gerilim, bu tercihi bilinçli biçimde yapabilme ve geleneksel döngüsellliği kırabilme kapasitesine sahip eğitilmiş, kentli, orta sınıf dindar kadınların bedenleri üzerinden görünürlük kazanmıştır. Dolayısıyla dindar kadınlar, başörtüsü kullanımının homojenleştirici bir biçimde “Kemalist” olarak tanımladıkları kadınların disipline edici bakışlarıyla açıklanamayacak kadar bilinçli bir özneleşme stratejisi olduğunu ileri sürmüştür; bu bağlamda dindar kadınlar rahatsızlık yaratanın esasen başörtüsü değil, onun temsil ettiği sınıfsal göstergeler olduğunu söylem ve yazılarında sürekli vurgulamışlardır (Aktaş, 2021). Oysa Mutluer (2016), Türkiye’nin modern siyasetinde “Kemalist, laik, feminist, İslamcı, milliyetçi” gibi etiketlerin hem kimliklere yapışmış hem de siyasal alanı yapılandıran kutuplaşmanın araçları hâline geldiğini vurgular. Bu bağlamda Kemalist feministlerin de

homojenleştirilemeyeceğini, kendi içinde 'muhafazakâr' ve 'reformist' olarak iki ayrı kategoride ele alınması gerektiğinin altını çizer. Zira, Başörtüsü meselesinde muhafazakâr Kemalistler, laikliği devletin kurucu ilkesi olarak korumak isterken; reformistler daha liberal bir laiklik anlayışıyla bireysel hak ve özgürlüklerin genişletilmesini savunmuştur Mutluer (2016: 45-49). Bu nedenle, 'Kemalistler' biçiminde genelleyici bir kategori kullanmak, çoğu durumda analitik düzeyde indirgemeciliğe yol açmaktadır.

Bu tartışmalar ortaya koymaktadır ki, sadece Kemalist kadınlar değil dindar kadınlar da kendi içinde çoğullaşmış, '90'lara gelindiğinde, '80'lerin kadınlarından farklı bir dindar kadın modeli ortaya çıkmıştır. Daha eğitilmiş olan kadınlar İslamiyet'te ve toplumda kadının yerini sorgulamaya başlamış ve hem Müslüman erkeklere hem de sisteme yönelik eşzamanlı bir eleştiri geliştirmiştir. Nihayet, cumhuriyetin kendisini paranteze aldığını düşünen İslamcılar içinde kadınlar ise parantezin içindeki köşeli parantez olduklarını fark etmişlerdir. Kendilerini 'mağdur' kılan sadece laik rejim değil; aynı zamanda İslamcı erkeklerdir. İkinci kuşak dindar kadınlar, 'başörtülü kadının mağduriyeti'nin hem ideolojik olarak yakın durdukları erkekler hem de karşıt konumdaki laik çevreler tarafından bir simgesel aparata dönüştürüldüğünü fark ettiklerinde, başörtüsü mücadelesinde kritik bir kırılma yaşanmıştır.

Bu anlamda dindar kadınlar başörtüsünü de yeniden tanımlamıştır. Örneğin dönemin önemli isimlerinden Aktaş, dindar kadının bireyselleşmesi ve başörtüsü arasındaki ilişkiyi, kadının bireysel saygınlığının, değerinin, üretime katılmasının, toplum içinde kadını çekiciliğiyle yer almak istemeyişinin, iffetli oluşunun, kadın bedeni üzerinde herhangi bir 'fani' otoritenin iddialarını kabullenmeyişin temsili olarak açıklamıştır (Aktaş, 2006: 160-61). Bu otorite reddi İslamcı hareketin kendi içinde ciddi bir cinsiyet eşitliği gerilimine neden olmuştur. İtaat ilişkilerini reddeden bu tutum, üçüncü kuşak Müslüman, özellikle genç kadınlarda; cinsiyet eşitliği tartışmalarının ötesine geçerek dindar nesil yetiştirmeyi hedef haline getirmiş siyasal iktidara ve kendilerine bu yönde baskı yapan ailelerine yönelmiştir.

Sonuçta önceki nesilden farklı olarak, ikinci kuşak kadınlar erkekleri takip eden değil, bağımsız hareket edebilen bir kadın hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak kadınların gündemleri de değişmiştir: İslamcı kadınların kamusal alandaki görünürlüğü, kamusal alanın yeniden tanımlanması, başörtülü kadınların meslek edinmeleri, istihdam edilmeleri, cenaze ve cuma namazlarına kadınların katılımı, kadınların siyasetteki rolü ve feminizm gibi konular yeni kuşağın gündeminde yer almaya başlamıştır.

Hatta Sibel Eraslan'ın dönemin önemli feminist yayınlarından olan *Pazartesi Dergisi*'ne verdiği röportajda; "Ben İmanlı feministim" ifadesini kullanması (Pazartesi Dergisi, 1995); bunun dergi tarafından başlığa taşınması, feminizm üzerine tartışmaların dindar kadınlar arasında daha yaygın yapılmasına da vesile olmuştur.

### **Dindar Kadınların Feminizmle Karşılaşması**

1990'lardan itibaren Türkiye'de başörtüsü takma ya da takmama kararı, sıkça Batılılaşma ile İslami kimlik arasında ikili bir tercih olarak kurgulanmıştır (Kılıçbay ve Binark, 2002: 498). Başörtülü kadınların gündelik yaşamda kamusal görünürlüğü ise İslamcılar açısından, İslamcılığın toplumsal güç ve meşruiyetinin sınandığı sembolik bir alan işlevi görmüştür. Bununla birlikte, kentleşme, eğitim, ekonomik yükselme ve farklı yaşam tarzlarıyla temas, başörtüsünü yalnızca 'modern' ya da 'İslami' bir göstergeden ibaret gören ikili çerçevenin aşınmasına yol açmıştır. Kadınların hem modern hem de dindar olunabileceğine dair talepleri, tesettür pratiklerindeki dönüşüm aracılığıyla giderek daha görünür hale gelmiştir. Bu dönüşümle başörtüsü, yalnızca bir dini yükümlülük değil, aynı zamanda kadınların kimliklerini tekrar eden pratikler aracılığıyla sürekli yeniden kurdukları -Judith Butler'a (1990) başvurarak ifade edersek- performatif bir eylem haline gelmiştir. Moda ile birleştiğinde başörtüsü, bedeni yalnızca örten değil, kamusal alanda görünür kılan bir pratik olarak ortaya çıkmış; böylelikle başörtüsünün önceki 'gizleme' işlevi, görünürlüğe dayalı bir özneleşme süreciyle yer değiştirmiştir. Bu anlamda başörtüsü, kadın bedenini sessizleştiren değil, kamusal alanda aktif olarak var eden bir sembol işlevi kazanmıştır. Mısır örneği üzerinden kadınların dini pratiklere bağlılığını sadece dışsal bir baskının sonucu değil, aynı zamanda itaat ve dindarlık üzerinden içselleştirilen ve yeniden yorumlanan bir öznellik biçimi olarak yorumlayan Saba Mahmood'un (2005) analizini takip edersek, Türkiye'de de kadınların başörtüsünü yalnızca seküler-modern baskılara direnç olarak değil, aynı zamanda dini vecibeyi içselleştirerek ve yeniden anlamlandırarak özneleşmenin bir aracı haline getirdiğini söyleyebiliriz. 1990'lar sonrasında başörtüsü hem Butler'ın vurguladığı şekilde performatif olarak kimliği yeniden üreten hem de Mahmood'un işaret ettiği üzere itaat pratiklerinden türeyen bir öznellik biçimini temsil eder hale gelmiştir. Sözü edilen çifte okuma, başörtüsünün yalnızca moda bağlamında Müslüman kadın imajını dönüştürmekle kalmadığını (Özçetin, 2024); aynı zamanda "dindarlığın ve kadınlığın içeriğini ve biçimini" de yeniden kurarak (Gökarıksel ve McLarney, 2010: 3) kadınların modernist paradigmaların ve geleneksel dini otoritelerin sınırlarını aşan melez kimlikler geliştirmesine imkân tanıdığını göstermiştir.

Bu bağlamda, modernleşmeyi Homi Bhabha'nın (1994) söylediği anlamda "tercüme eden" dindar kadınlar başörtüsünün yeni biçimini çağdaş bir kıyafet olarak belirlemiş, Türk modernleşmesinin kadınları dönüştürme idealine de bir direniş olarak konumlandırmıştır. Kentleşme, eğitim ve bireyselleşmeyle birlikte orta sınıf kadınların dini rasyonel yorumlaması neticesinde 'tercih ettiği/seçtiği' bir simge olarak başörtüsü yeniden tanımlanmıştır. O güne kadar erkek egemen bir bakışla erkeğe cazip görünmemek üzerinden tanımlanan başörtüsü, "erkeğe değil, Allah'a itaat"ın bir sembolü olarak açıklanmıştır (Aktaş, 2019). Diğer bir ifadeyle, kadınlar modernleşmeye kendi cevaplarını üretmiştir. Dindar kadın entelektüellerden biri olan Yıldız Ramazanoğlu'nun değindiği gibi hem modernleşmeye hem de modern paradigmalara direnme noktasında verilen kamusal mücadelenin görünür aktörleri başörtülü dindar kadınlar olmuştur (2005: 804). Bu süreçte başörtülü dindar kadınlar eklettik bir biçimde dünyadaki İslami feminizm tartışmalarından da faydalanmıştır.

Türkiye'de de başörtüsü mücadelesi ile erkeklerle karşı karşıya gelen dindar Müslüman kadınlar tarafından, 1990'lı yıllarla birlikte, başta *Women Living Under Muslim Laws (WLUML)* ve *Sisters in Islam* olmak üzere İslami feminizmin tartışmalarını savunan çeşitli örgütlerin faaliyetleri takip edilmeye başlanmıştır . Fakat, İslami feminizmin Müslüman kadınların inançlı olmak ile özgür olmak arasında seçim yapmak zorunda kalmaması gerektiğini ısrarla savunuyor olması, Müslüman kadınlar açısından oldukça cazip görünmekle birlikte; Türkiye'deki dindar Müslüman kadınlar bu sivil örgütlerde yapılan tartışmalara mesafeli de yaklaşmıştır. Zira, sözü edilen örgütlerin önemli bir kısmı Kur- an'ı kadın merkezli okuyarak İslam ülkelerinde kadına karşı ayrımcılığı elimine etmeyi amaçlamıştır. Kadınlar açısından Kur-an'ı kadın merkezli yeniden okumak, öncelikle aile hukukunda yeni yorumlara kapı aralamak maksadıyla başlatılmıştır. Oysa bu konu Türkiye'de dindar kadınlar tarafından kurulan sivil kadın örgütleri için laik bir hukuk sistemine sahip olunması nedeniyle daima daha ikincil olmuştur. Bu nedenle Türkiye'deki kadınların yeni İslam yorumu hukuki düzenlemeler yapabilmek için değil, daha çok cinsiyetler arası eşitliğe dayalı hukuki düzenlemelere rağmen, dini referans olarak kullanıp toplumsal hayatta kadınları ikincilleştirmeleri nedeniyle İslamcı erkeklere karşı bir eleştiri niteliği taşımıştır (Yılmaz, 2015: 123-124).

Bu bakış İslamcılık ve feminizm ilişkisi üzerine uzun zamandır düşünen ve yazar Ziba Mir Hosseini'nin yaklaşımına yakındır. Mir-Hosseini, İslami feminizmin İslamcı erkeklerin otoriter ve cinsiyetçi din kullanımlarına bir

tepki olarak; İslam'ın etik idealleri ile İslam adına dayatılan ataerkil hukuk sistemleri arasındaki uçurumdan İslami feminizmin ortaya çıkarttığını söylemiştir. İslami feminizmin hem seküler feminizmin dini ihmaline hem de dini gelenekçiliğin kadınları ötekileştirmesine meydan okuma potansiyeline sahip olduğunun altını çizerek, yeni bir hermenötik, yani Kur-an etiğine dayanan bir adalet teolojisi talep ettiğini belirtmiştir. Hatta İslami feminizmin siyasal İslam'ın "istenmeyen çocuğu" olduğunu savunmuştur (Mir-Hosseini, 2025: 4-5). Böylece, Mir-Hosseini İslamcı feminizmi, meşruiyetini İslam'dan alan ama feminizmden de beslenen toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine yeni bir düşünme biçimi olarak tanımlamıştır (2006: 640).

Bu çerçevede, İslami feminizm literatür tartışmalarını Türkiye gündemine taşıyan ilk isimlerden biri kendisini 'Müslüman feminist' olarak tanımlayan ender kadın akademisyenlerden biri olan Hidayet Şefkatli Tuksal'dır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunu olan Şefkatli Tuksal'ın doktora çalışması *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İz Düşümleri* (2000; daha sonra kitap olarak yayımlanmıştır), hadislerdeki erkek egemen yorumları ve uydurma rivayetleri ele alarak Kur-an ve hadisleri kadın perspektifinden yeniden okuma çabasının Türkiye'deki önemli örneklerinden biri olmuştur. Şefkatli Tuksal'ı izleyen çalışmalardan biri de aynı fakülteden Hafsa Fidan'ın doktora tezi *Kur'an'da Kadın İmgesi* (2006; sonradan kitap olarak yayımlanmıştır) olup, bu çalışmada Fidan, Kur-an'daki eril dili çözümlenmeye yönelik olarak kadın konusunun dilbilimsel boyutunu incelemiştir. Fidan, Kur-an'da kadına yüklenen anlamların kimi zaman ontolojik, kimi zaman tarihsel düzlemlerde üretildiğini öne sürmüş ve yazınsal olarak yerleşmiş kadın tasvirlerinin çözümlenmesini yapmıştır. Tarihsel okumayı reddetmemekle birlikte, tarih ile ontolojinin birbirine alternatif olarak sunulmasını eleştirmiş ve ontolojik olanın tarih içinde kendini açığa çıkardığını ileri sürmüştür (2006: 30). Şefkatli Tuksal ve Fidan'ın Türkiye'de öncülük ettiği bu kuramsal tartışmalar, temelde dindar kadının İslami diskurdan kopmadan, ancak modern referanslarla tutarlı yeni bir yaşam tahayyülünü sorgulamasının akademik izdüşümleri olmuştur. Nitekim Şefkatli Tuksal (2000: v), çalışmasının, modern yaşamın dayatmaları karşısında yönelim arayan Müslüman kadının hem tarihsel gerçekliği içinde hem de bireysel ve toplumsal boyutlarda kendini gerçekleştirebileceği onurlu bir kimlik arayışının parçası olarak ortaya çıktığını kitabın giriş bölümünde belirtmiştir.

Şefkatli Tuksal, kadınların kimlik arayışını, geleneksel olarak sekülerizm eleştirisi ekseninde değil, İslam adına kadınların erkek egemen bir

paradigma ile ikincilleştirilmesi üzerinden kuramsallaştırmıştır. Değindiği yaklaşım, postkolonyal kuramsal çerçevede *Madun Çalışmaları* olarak tanımlanan grubun önerdiği gibi, marjinalleşmiş öznenin kendi tarihini inşa etme girişimiyle paraleldir (Guha ve Spivak, 1988). *Madun Çalışmaları* bağlamında, kendi tarihini yazma veya üzerine düşünme eylemi basit bir tekrardan ibaret olmadığından; bu süreç, kadınların hem bireysel hem de kolektif olarak kendilerini ve yeni dindarlık biçimlerini yeniden inşa etmelerini tetiklemiştir. Bu okuma, İslam'ı bir tahakküm aracı olarak değil, tarihsel olarak biçimlenen ve yaşamın içinde deneyimlenen bir olgu olarak ele almıştır. Bu perspektiften hareketle Şefkatli Tuksal, Kur-an'ı tarihselci bir perspektifle okuyan araştırmacılar gibi, İslam toplumlarında kadının ikincil konumunun İslam'ın özünden değil, pratikteki aksaklıklardan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu aksaklıkların giderilmesi için ise Amina Wedud'un (2005) önerdiği tarihsel okuma yaklaşımını takip ederek, din üzerinden inşa edilen tahakküm ilişkilerini eleştirel bir biçimde reddetmiştir.

Tüm bu değerlendirmeler, aynı zamanda bireyin kişisel olarak da Kur-an'ı anlayabileceği, kendi İslam yorumunu üretebileceği savını da desteklemiştir. Özellikle de kadın hareketi içinde yer alan ve çoğunlukla eylemliliğini dernekler üzerinden yürüten kadınlar, cemaatleşmeye ve cemaatlerin erkek egemen yorum üzerinden kadınları ikincilleştirmelerine karşı, Kur-an'la bireysel yüzleşmenin, onu önce kendi başına okumanın ve anlamaya çalışmanın gerekliliğini vurgulamışlardır. Başka bir ifadeyle dünyadaki ve Türkiye'deki dindar Müslüman kadınlar Kur-an'ı tarihsel okuma yöntemiyle "Herkesin dini akli kadardır" hadisini hatırlatarak, erkek aklıyla inşa edilmiş bir geleneksel din anlayışının erkek aklıyla sınırlı olacağı deşifre edilmiştir. Buradan da bireyselleşen kadının hayat tarzına uygun yeni bir dindarlığın tohumları ekilmiştir (Yılmaz, 2025: 143-144).

Ancak, Türkiye'de ikinci kuşak dindar kadınlar zaman zaman feminizm tartışmalarından beslenmiş olsalar da önemli bir çoğunluğu kimliğini yalnızca 'Müslüman' olarak tanımlamıştır. Israrlı 'Müslümanlık' vurgusu, dindar kadınların feminist teorik birikimi İslam'ın ahlaki değerleriyle bütünleştirerek, çoğu zaman kendilerini açıkça 'feminist' olarak tanımlamadan yerel ve eklektik bir feminist anlayış geliştirme çabasının parçası olmuştur. Bu yaklaşımla kadınlar, eril otorite ve hiyerarşik yapılardan özgürleşmeyi hedeflemiş; ataerkil kurguyu İslam ile meşrulaştıran erkeklerle eşit sosyal ve siyasal özne olarak hesaplaşmanın yollarını aramışlardır. Dolayısıyla dindar kadınlar, kimliklerini "ayrı uçları birleştirme" yöntemiyle (İlyasoğlu, 2000: 33) eklektik bir biçimde yeniden ifade etmişlerdir. Bu çerçevede

son dönemin İslami feminist aktivistlerinden Şehide Zehra Keleş, kadın-erkek eşitsizliğini açıklama biçimlerinde dindar kadınlar arasında iki farklı yaklaşımın ayrıştığını vurgulamıştır (Keleş, t.y.). İlk yaklaşım, söz konusu eşitsizliği iki cins arasındaki bir 'ezme/ezilme ilişkisi' üzerinden analiz eden araştırmacılara (örneğin, Mualla Gülnaz, Hidayet Şefkatli Tuksal, Berrin Sönmez, Feyza Akınerdem, Rümeyya Çamdereli ve Nebiye Arı) işaret eder. İkinci yaklaşım ise eşitsizliği kapitalizm, modernite ve 'yanlış bilinç' bağlamında ortak bir yapı sorunu olarak kavramsallaştıran yazarlarla (örneğin, Alev Erkilet, Nazife Şişman, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu ve Fatma Barbarosoğlu) ilişkilidir. Bu ayrışma, analitik ve politik düzeyde farklı perspektiflerin oluşmasına yol açmıştır. Dolayısıyla, ilk grup kendisini açıkça 'Müslüman feminist' olarak tanımlarken, ikinci grup yalnızca 'Müslüman' kimliğiyle özdeşleşmektedir.

Dolayısıyla, Türkiye'de dindar kadınların siyasal ve toplumsal hareketini bütünüyle 'feminist' olarak nitelendirmek mümkün değildir. Bu hareket, feminizme yakın duranlar ile mesafeli olanlar arasında belirgin bir ayrışma göstermiştir. Dahası, feminizme yakın duran kesim içerisinde dahi feminist söylem ve kavramların her bağlama özgü olarak farklı biçimlerde kullanıldığı ve yeniden yorumlandığı görülmüştür. Bu noktada, Moghissi'nin (1999: 126) dile getirdiği "Eğer İslam ve feminizm birbiriyle uyumluysa, hangisi diğerini hangi çerçevede belirleyecektir?" sorusu, dindar kadınların gündelik pratikleri izlendiğinde kendiliğinden yanıt bulmuştur. Nitekim kadınların çalışma yaşamına katılım, siyasal temsiliyet veya miras hakkı gibi konular gündeme geldiğinde feminist düşünce ve araçlardan faydalandığı gözlemlenmiştir. Buna karşılık, bekâret, kürtaj, eşcinsellik gibi beden denetimine ilişkin meselelerde ya da toplumun sürekliliğinin temel kurumsal birimi olarak görülen aile bağlamında, kadınların asli referansı çoğunlukla büyük yasa olarak tahayyül edilen 'İslam' olmuştur. Bu nedenle, "İslam ve feminizm bir arada olabilir mi?" sorusuna verilecek yanıtın tekdüze, sabit ve kolaylaştırıcı bir nitelik taşıması mümkün olamamaktadır. Kandiyoti'nin (1997: 93) isabetli tespitiyle, burada asıl mesele kadınların İslam'a nasıl bir "ayrıcıklı bir yer" atfetmiş olduğunun tespit edilmesidir.

Bununla birlikte, Türkiye'de dindar kadınların kendilerini 'feminist' olarak tanımlamalarının ciddi bedelleri olduğu da vurgulanmalıdır. Örneğin, kendisini 'Müslüman feminist' olarak ifade eden Konca Kuriş, 1998 yılında Hizbullah tarafından işkenceyle öldürülmüştür. Bu örnek, feminist kimliklenmenin dindar kadınlar açısından yalnızca teorik veya söylemsel bir tartışma değil, aynı zamanda önemli riskler barındıran bir toplumsal ve

siyasal pozisyon olduğunu göstermektedir.

### **Yeni Dindarlık ve Başörtüsünün Yeni Anlamları**

2000'li yıllardan itibaren, ortak özelliklere sahip, 'üçüncü kuşak' olarak adlandırılabilir yeni bir dindar kadın hareketinden söz etmek zordur. Türkiye'deki dindar kadınların önemli bir bölümü, iktidarda olan İslamcı bir partinin (AKP) sağladığı imkânlardan faydalanarak, İslami söyleme kadın boyutunu dâhil etmeye çalışmaktadır. Özellikle gazetelerde ve dergilerde yazan Hilal Kaplan, Nihal Bengisu Karaca, Elif Çakır, Özlem Albayrak ve Esra Elönü gibi kadınlar bu dönemde öne çıkmaktadır. Ancak bu kişiler, kolektif bir hareket oluşturmak yerine, kamusal alanda bireysel olarak yer almakta ve farklı dindar kadın görünümelerini temsil etmektedirler. Siyasi duruşlarını ve kadın meselelerine bakış açılarını, gündeme gelen konulara göre tanımlamaktadırlar.

Öte yandan, 2013 yılında KADEM (Kadın ve Demokrasi Derneği), AKP hükümetinin yönlendirmesiyle kurulan bir sivil toplum örgütü olarak, çeşitli dindar kadınların oluşturduğu kadın sivil toplum kuruluşlarını tek çatı altında birleştirmiştir. Eğitimli, dindar kadınlara ulaşmak derneğin temel hedeflerinden biri olmuştur (Dinçer, 2024: 93). Buna bağlı olarak KADEM akademik bir dergi çıkarır ve çok sayıda seminerler düzenler. Aile odaklı kadın politikalarını gündeminin merkezine koyan KADEM (Kazanoğlu ve Ketola, 2022: 608-610), bugün dindar kadınlar arasında en etkili sivil toplum kuruluşu olarak görülmektedir. Bu durum, hükümet politikalarının dışında faaliyet göstermek isteyen dindar kadınlar için 1990'lar ve 2000'lerin başında genişleyen sivil alanın sınırlarını giderek daraltmaktadır. Ancak bu iktidar yanlısı eğilime karşı direnen, sayıları az da olsa, kadınlar hâlâ mevcuttur. Havle Kadın Derneği ve Reçel Blog gibi sivil oluşumlar, İslami yaşam tarzını ve kadın haklarını savunmaya devam etmekte, bunu yaparken feminizmden de ilham almaktadırlar. Özellikle Havle Derneği (<https://havlekadin.org/>) içindeki kadınlar kendilerini İslami feminist olarak tanımlamaktan çekinmemektedir. Bu konuda konferanslar düzenlemekte, yayınlar yapmakta, farklı feminist gruplar arasında dayanışmayı vurgulamaktadır.

Başörtüsü konusuna gelindiğinde ise; bu defa baskının yönünün değiştiği söylenebilir. 2013'ten bu yana Türkiye'de başörtüsü yasakları kaldırılmıştır; hatta artık bazı ilkokullarda bile başörtüsü takılmaktadır. Bunun sonucunda, henüz kendi kararlarını verebilecek yaşta olmayan küçük kız çocukları aileleri tarafından başörtüsü takmaları için baskı altına alınmaya başlanmıştır. İslami referanslar yaşamın ve kamusal hizmetlerin her alanında görülmeye başlamış, Diyanet İşleri Başkanlığı, Cumhuriyet tarihinin hiç görmediği

bir kapasiteye ulaşmıştır (Yılmaz, 2024: 31-36). İmam Hatip ortaokul ve liselerinin sayısı yine tarihte olmadığı kadar arttırılmıştır (T.C. Millî Eğitim Bakanlığı İstatistikleri, 2024). Bu sürecin devamı, İslami cenahta özellikle kendi kızlarıyla ilişkilerde gerilim yaratmıştır. Aile merkezli İslami hareket, artık kendi aileleri içindeki genç kadınların dinden uzaklaşması ve başörtüsü takmak istememesiyle yüzleşmektedir. Bir zamanlar başörtüsü takan ve kamusal alanda görünür olan dindar kadınların çocukları, başörtüsü takmayarak kalabalık içinde kaybolmaya çalışmaktadır. Başörtüsü, siyasal tartışmalarda zaman zaman kutuplaştırıcı bir sembol olarak yer almaya devam etse de toplumsal tabanda—özellikle gençler arasında—bu meselenin önceki dönemlere kıyasla daha az çatışma yarattığı gözlemlenmektedir.

Bu anlamda önemli kırılmalardan biri 2013 yılında Gezi Parkı eylemleriyle boy göstermiştir. Önce çevreci bir eylem olarak başlayan, daha sonra hükümetin sıradan insanların hayat tarzına müdahale etmeye dönük politikalarını protesto eylemlerine dönüşen Gezi Parkı eylemlerine başta *Anti-Kapitalist Müslümanlar* olmak üzere örgütlü ya da örgütsüz birçok dindar Müslüman da protestocu olarak katılmıştır. Gezi Parkı eylemlerinde, daha sonra doğru olmadığı ortaya çıkan başörtülü bir kadına eylemcilerin saldırı iddiası, başörtüsü konusunu yeniden siyasi gündemin merkezine yerleştirmiştir. Gezi Parkı sonrası dönemde başörtülü kadın figürü “ideal milli kadın” olarak yüceltilirken; “seküler-Kemalist erkek” ve “feministler”, ahlaki tehlike ve ulusal değerlere tehdit figürleri olarak kodlanmış ve bu bağlamda Kabataş meselesi de bu kutuplaştırıcı sürecin en görünür örneği olarak öne çıkmıştır (Mutluer, 2019: 13). Bu kutuplaşma, genç kuşak kadınların bir kısmında ne kurumsal din anlayışıyla ne de bunu siyasal aidiyet ölçütüne dönüştüren iktidarla özdeşleşmek istememesi gibi bir sonucu da beraberinde getirmiştir. Nitekim TİDA'nın araştırması da yaş skalası düştükçe, laik bir ülkede dinin yaşanabilirliğine olan inancın daha yüksek olduğu tespitine yer vermektedir (Nişancı, 2023: 73).

Gezi Protestolarını takip eden yıllarda, 2015'ten sonra genç kadınlar arasında, başta başörtüsü aracılığıyla kendilerini kontrol etmeye ya da ölçmeye çalışan bu bakışa karşı giderek artan bir direniş ortaya çıkmıştır. Bu direniş, ilk olarak sosyal medyada *10 Year Challenge* (10 Yıl Meydan Okuması) ile görünür olmuştur; genç kadınlar, başörtülü oldukları eski fotoğrafları ile başörtüsüz yeni fotoğraflarını paylaşmaya başlamışlardır (Cebeci ve Mengü, 2021: 20). Daha sonra, 2018 yılında *Yalnız Yürümeyeceksin* (<https://yalnizyurumeyeceksin.com/>) adlı çevrimiçi bir blog kurulmuştur. Bu blog, genç kadınların başörtüsünü çıkarma sürecinde yaşadıkları aile ve akran

baskılarını, mücadele stratejilerini, iç dünyalarındaki gerilimleri ve dindarlık anlayışlarındaki değişimleri anlatan anonim mektuplar ve bazı fotoğrafları paylaştıkları bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Kısa sürede burası, benzer deneyimleri yaşayan kadınların bir araya geldiği bir çevrimiçi dayanışma platformuna dönüşmüştür. Platform, kadınlara deneyimlerini mektuplarla paylaşabilecekleri güvenli bir ortam sunmakta ve benzer durumlarla karşılaşmış diğer kadınlardan destek bulmalarını sağlamaya çalışmaktadır. Bu dayanışmadan güç alan kadınlar, başörtüsü ve dindarlık meselelerine ilişkin güncel tartışmalara katkı sunarak, seslerini duyurmak ve toplumsal farkındalık yaratmak için gayret etmektedirler.

*Yalnız Yürümeyeceksin* platformunda deneyimlerini paylaşan genç kadınlara baktığımızda ortak bazı özellikleri bulunduğu dikkat çekmektedir. İlk olarak, hepsi dindar ailelerden ve sosyal çevrelerden gelmektedir. Hatta bu gençlerin dinden ve dini sembollerden uzaklaşması Subaşı (2023) tarafından bu baskı nedeniyle 'din yorgunluğu' olarak tanımlanmıştır. İkinci olarak ise, ailelerinden gelen dini ve erkek egemen baskıya karşı başörtüsü takmaya yönelik direniş göstermektedirler. Bu nedenle, platform, başörtüsünü çıkarmak isteyen genç kadınların ataerkil ve dini tahakküme karşı bir tür örgütlü direniş biçimi geliştirdikleri bir dayanışma alanına dönüşmüştür. Bu bağlamda, mektup yazarlarının önemli bir kısmı, kurumsallaşmış dine yönelik eleştirileriyle de öne çıkan bir ortak özelliği paylaşmaktadır (Ataman ve Sağırılı, 2024: 26).

Bunun yanı sıra, *Yalnız Yürümeyeceksin* platformu etrafında örgütlenen kadınların çoğunluğu, 1990'ların sonları ile 2000'lerin başlarında doğmuş kadınlardır. Bu kadınlar, önceki kuşağın başörtülü kadınlarının aksine, üniversitelerde ve kamusal alanlarda başörtüsü yasağının olduğu dönemleri yaşamamışlardır. Başka bir deyişle, önceki dönemin kadınları için uğruna mücadele edilen bir hak olan başörtüsü, bugünün kadınları için içine doğdukları bir kıyafet biçimidir. 2010'lara kadar kız çocuklarının başörtüsüyle eğitim alması, İmam Hatip Okulları da dahil olmak üzere, mümkün değildi (Çarkoğlu ve Toprak, 2006). Sadece bazı İmam Hatip Liseleri'nde bu görmezden gelinebiliyordu; onun dışında başörtüsüyle örgün eğitim almak ya da üniversiteye gitmek yasaktı. Bu nedenle birçok muhafazakâr aile kız çocuklarını okula göndermemeyi tercih etmişti (Kılıçbay ve Binark, 2002). Başörtüsünün Türkiye'de eğitimin her alanında serbest bırakılmasıyla birlikte, dindar aileler bu kez kızlarının başörtüsüz eğitim almasını engellemek yönünde baskı yapmaya başlamışlardır. Kızlarını İmam Hatip okullarına göndermeye zorlayıp, dini meslek lisesine gitmek

istemeyen ve başörtüsü takmayı reddedenler, eğitimlerini erken yaşta bırakmaya zorlanmaktadır. Nitekim, eğitim meselesi, *Yalnız Yürümeyeceksin* platformunun internet sitesinde de ifade edildiği gibi, dindar kadınlar için son derece önemlidir (<https://yalnizyurumeyeceksin.com/>). Bu nedenle Platform'un amaçlarından biri de, başörtüsü takmadığı gerekçesiyle ailesi tarafından eğitim masrafları karşılanmayan bireylere maddi destek sağlamaktır (Arda ve Akdemir, 2021: 6).

Yalnız Yürümeyeceksin Platformu, başlangıçta genç kadınların başörtüsünü çıkarma sürecinde duygularını ifade etmeleri ve dayanışma kurlmaları amacıyla kurulmuş olsa da zamanla örgütsel tabanını genişleterek dini ve devlet sisteminin otoriter, muhafazakâr ve erkek egemen yorumuna daha geniş bir çerçevede eleştiri getiren bir platform haline gelmiştir. Genç kadınlar, ataerki-devlet-din üçgeniyle şekillenen baskıcı ve otoriter sistemin yapısal olduğunu ve bu yapısal nedenlerle yüzleşmeden özgürleşmenin mümkün olmadığını fark etmişlerdir. Bu nedenle, platform genç kadınlara öznel deneyimlerin nasıl kolektif bir bilince dönüştüğünü anlamaları açısından önemli veriler sunmaktadır. Bu bağlamda, burada paylaşım yapan herkes kendini feminist olarak tanımlamasa da mektuplarda kullanılan dil kendiliğinden feminist bir çerçevede şekillenmektedir.

Ancak başörtüsünü çıkaran genç kadınların başlattığı aktivizmi İslami feminizm tartışmaları içinde değerlendirmek mümkün değildir. Zira bu defa kadınlar, ataerki fıkhi içeriden reform etmeyi veya kutsal metinleri yeniden yorumlamayı amaçlamamaktadır. Aksine, günümüzde genç kadınların öncülük ettiği hareket önceki dönemlerden keskin bir kopuşu işaret etmektedir. Genç kadınlar, erkek egemenliğini ilahi irade olarak meşrulaştıran rejimin başörtüsü üzerinden kadınlar üzerinde denetim uygulamasına karşı bir direniş örgütlemektedir. Mir Hosseini'nin (2025: 9) İran'da başörtüsünü açan kadınların deneyimini tanımlamak için söylediklerine benzer şekilde; Türkiye'de de yeni dindar ailelerin çocuklarındaki yeni hareketlilik teolojiye değil, yaşanmış deneyime dayanan yeni bir feminist harekettir. Bu durum, iktidarın dini kullanım biçimlerine karşı gelişen eleştirel duyarlılığın bir yansımasıdır. Bu nedenle önceki yıllarda olduğu gibi dindar kadınlar arasında bu defa geniş zeminde bir dayanışma mümkün olmamıştır. Uzun bir süre de başörtüsü örtme mücadelesi veren önceki dönem kadınlarından bu yeni jenerasyona bir destek gelmemiştir. Nihayet 2025 yılı Ağustos ayında Berrin Sönmez (DW, 2025) ve ardından ilahiyatçı Emine Yücel (Oksijen, 2025) Diyanet'in devlet eliyle, İslam aracılığıyla kadınların bedenleri üzerinde denetim sağlamaya dönük politika

ve açıklamalarına karşı başörtülerini açarak, yeni kuşağın itirazlarına destek olmuşlardır. Ardından genç kadınlar sosyal medyada *10 years challenge*'a benzer olarak bu defa da bir örtülü bir de örtüsüz fotoğraflarını paylaştıkları *Glow up* diye yeni bir akım başlatmışlardır. Başka bir anlatımla, bu yeni itiraz, kadınların rejimin dindarlığı itaatle özdeşleştirmesine, tevazuyu boyun eğme ile ilişkilendirmesine ve ilahi yasayı ataerkil denetim mekanizmalarıyla bütünleştirmesine yönelik reddiye üzerinden kolektif bir zeminde şekillenmektedir.

Bunun yanı sıra, önceki kuşaklar tarafından sıkça vurgulanan başörtüsünün sosyal ve tarihsel bir sorumluluk olduğu ve başörtüsü takan kadınların "toplumsal ahlaka örnek olacak davranış biçiminden sorumlu" oldukları yönündeki iddia da yeni kuşak tarafından eleştirilmektedir. Nitekim, başörtüsü takmaktan kaçınan birçok kadın bu kararı, tam da üzerlerinde kurulmak istenen bu denetleyici toplumsal bakıştan uzak durmak için almaktadır. Bu yeni hareket içinde kadınlar, ulusal onur veya ahlaki vesayet sembolleri olarak değil, özerk direniş temsilcileri olarak harekete öncülük etmektedirler. Esasında yaşanan epistemik bir kırılmadır (Mir-Hosseini, 2025: 10) Bu nedenle, yeni hareketin önceki iki kuşaktan temel farkı, kendilerini Kemalizm'in değil, doğdukları dini ailelerin mağduru olarak tanımlamalarıdır. Dolayısıyla birincil mücadeleleri, içinde doğdukları dini aile yapısına yönelmiştir.

Özetle, başörtüsünü çıkaran genç kadınlara dair üç noktayı vurgulamak yararlı olacaktır: Birincisi, yeni kuşağın dindarlık anlayışı değiştiği için başörtüsü önceki anlamını yitirmiş ve artık bazen takılan bazen takılmayan, akışkan bir dini sembol olarak performatif bir anlam kazanmaya başlamıştır. Bu, başörtüsünün tıpkı namaz kılmak ya da oruç tutmak gibi görüldüğü bir yaklaşıma işaret etmektedir. Bu da gençliğin dindarlık anlayışında bir dönüşüm olduğunu göstermektedir. İkincisi, yeni dünyada artan bireyselleşmeyle birlikte, belirli bir 'cemaat'e aidiyeti simgeleyen ve bu aidiyet üzerinden bireyin topluluk denetimine maruz kalmasına neden olan başörtüsü, gençler tarafından reddedilebilmektedir. Üçüncüsü, farklı siyasi eğilimlere sahip olsalar da gençler, başörtüsünün Türkiye'de tek bir siyasi akım ve partiyle doğrudan ilişkilendirilmesinden rahatsız oldukları için siyasi olarak konularını belirlemek ve netleştirmek üzere başörtüsünden uzaklaşmaktadırlar.

## Sonuç

Cumhuriyetin kendisini paranteze aldığını iddia eden İslamcılar, onun içindeki köşeli parantezdeki kadınlar son 23 yıldır Türkiye’de siyasetin belirleyici aktörlerinden oldu. 1990’larda, AKP iktidarından önce, özgürlük söylemi ve bir kurtuluş talebi olarak ortaya çıkan başörtüsü, bugün o dönemde aranan özgürlüklerden vazgeçilerek, başka davalar veya idealler adına bastırılarak ve unutulmuş olarak kamusal alana taşındı. Bu nedenle gerek ilk kuşak gerekse ikinci kuşak dindar kadınların başörtüsü söylemi ile bugünkü başörtüsü söylemi arasında önemli farklar oluştu. Bugün başörtüsü, kimi kadınlar için siyasal ve toplumsal güçlenmenin bir aracı hâline gelirken, kimi kadınları ise ev içine hapseden bir mekanizma olarak işlemektedir. Nitekim bu durum iki grup arasında belirgin bir çıkar ve deneyim farkı doğurmaktadır.

Günümüz Türkiye’sinde başörtü takmak isteyenler iktidarcı kamusal alan ve devlet kurumlarında serbest bırakılırken, bazı açık kadınlar ise buna zorlanmaktadır. Bu durum kimilerince, Şerif Mardin’e atıfla ‘mahalle baskısı’ olarak açıklanmıştır (Çakır, 2013). Böylece, başörtüsü mücadelesi, aslında bizzat başörtüsü takan dindar kadınlar tarafından kaybedilmiştir. Genç kadınların bir kısmı, başörtüsünden vazgeçtiklerini çünkü bugün Türkiye’de iktidarda olan partiyle özdeşleştirildiklerini ve doğrudan hükümetin eylemlerinden sorumlu tutulduklarını ifade etmektedir (Cebeci, 2018). Geçmişte ‘başörtüsüne özgürlük’ talebi etrafında mobilize olmuş kadınların bir bölümünün, başını örtmeye zorlanan kadınlara yönelik desteklerinin her zaman güçlü olmadığına, sınırlı kaldığına dair de bazı gözlemler vardır. Görünüşe göre, başörtüsü takma özgürlüğüyle birlikte başörtüsü, dini kutsallığın bir simgesi olarak kamusal alanda makul ve saygın kadın statüsünü pekiştiren bir unsur haline gelmiş, dindar kadınların insan hakları meselesi olmaktan çıkmıştır. Bu politik süreç, elbette muhafazakâr, dindar ya da İslamcı kadınlara birçok alanda özgürlük getirmiştir; eğitim ve istihdam haklarını talep etmelerini kolaylaştırmıştır. Ancak, onları kendi mahallelerinde erkeklerle ‘eşit’ kılmamıştır. Bu defa da Diyanet üzerinden, erkekler kadınların bedenlerini yine kılık-kıyafete ilişkin hutbelerle denetim altına almaya çalışmakta (DİB, 2025), toplum ahlakının barometresi kadın bedeninin örtüsü üzerinden kurulmaya devam etmektedir. Bu nedenle bir zamanlar hem dindarlığın simgesi olan ve dönemde rejim tarafından dayatılan başörtüsü genç neslin bir kısmı tarafından reddedilmekte ve güçlü bir şekilde bir direniş alanı olarak yeniden sahiplenilmektedir. Bu bağlamda yeni mücadele alanı önceki dönem mücadelelerinin temel eksenini belirleyen laik ve dindar arasında değil, otoriter rejimden yana olanlar ve eşitlikten yana olanlar arasında cereyan etmektedir.

Sonuç olarak, başörtüsü mücadelesinin üç kuşak boyunca taşıdığı farklı ‘mağduriyet’ anlamları, Türkiye’de dindar kadın öznelliklerinin değişen siyasal ve toplumsal bağlamlar tarafından nasıl şekillendirildiğini ortaya koymaktadır. İlk kuşak için mağduriyet, modernleşme projesinin dayattığı dışlayıcı rejim pratiklerinin doğrudan deneyimlendiği somut bir hak gaspı olarak yaşanmış ve başörtüsü bu nedenle hem bir kimlik ilanı hem de bir özgürleşme arzusunun taşıyıcısı olmuştur. İkinci kuşakta mağduriyet daha çok söylemsel bir çerçeveye bürünmüş; başörtülü kadının mağduriyeti hem İslamcı erkekler tarafından bir siyasal mobilizasyon aracına hem de laik aktörler tarafından rejim karşıtlığının simgesine dönüştürülerek araçsallaştırılmıştır. Buna karşılık üçüncü kuşak kadınlar için mağduriyet, devletin yasağından değil, bu kez başörtüsünün iktidar tarafından temsil edilen muhafazakâr bir norm haline getirilmesinden ve kendi toplulukları içindeki baskı mekanizmalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle genç kadınların başörtüsünü çıkarma yönündeki bireysel direnişleri, artık geçmiş dönemin mağduriyet söyleminden beslenmek yerine, otoriterleşmeye, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine ve dinin araçsallaştırılmasına karşı geliştirilen yeni bir özgürleşme talebine dayanmaktadır. Böylece mağduriyet, kuşaklar boyunca bir direniş imgesinden bir sorgulama aracına; son kuşakta ise bizzat geçmişteki mağduriyet söylemi üzerinden muktedirleşmenin eleştirisine evrilen çok katmanlı bir deneyim alanı olarak yeniden tanımlanmaktadır.

### Sonnotlar

1- Bu metin, yazarın Ankara Üniversitesi’nde tamamladığı “*Küreselleşen İslam ve Türkiye’de İslamcı Kadınlar*” (2013) başlıklı doktora tezinin bir bölümünün güncel siyasal gelişmeler ışığında yeniden değerlendirilmiş ve genişletilmiş bir versiyonudur. İlgili tez daha sonra *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (2015, 2021) başlığıyla İletişim Yayınları tarafından basılmıştır.

### Kaynakça

Aksoy, M. (2005) *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma, Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Aktaş, C. (2006) *Tanzimat’tan 12 Mart’a Kılık Kıyafet ve İktidar*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Aktaş, C. (2019) *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Deneyimleri*, İstanbul: İz Yayınları.

Aktaş, C. (2021) *İslami Feminizm*, İstanbul: Kapı Yayınları.

Alankuş, S. (1997a) “Türkiye’de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği”, *Toplum ve Bilim*, 72, 5-42.

Alankuş, S. (1997b) "Kamusal alanda Mücahidelik", *Kadın Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 5–12.

Anadolu Ajansı (28/8/2019) "Hayatı Mücadeleyle Geçen İsim: Şule Yüksel Şenler", <https://www.aa.com.tr/tr/portre/hayati-mucadeleyle-gecen-isim-sule-yuksel-senler-/1567355>, (Son Erişim Tarihi, 14/05/2025).

Anayasa Mahkemesi Kararı (1991) Esas Sayısı: 1990/36 Karar Sayısı: 1991/8 Karar Günü: 9.4.1991 R.G. Tarih-Sayı:31.07.1991-20946, <https://normkararlarbilgibankasi.anayasa.gov.tr/Dosyalar/Kararlar/KararPDF/1991-8-nrm.pdf>.

Arat, Y. (1998) "Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey", *Political Psychology*, 19 (1), 117–131.

Arat, Y. (2005) *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics*, New York: SUNY Press.

Arat, Y. (2010) "Religion, politics and gender equality in Turkey: Implications of a democratic paradox?", *Third World Quarterly*, 31(6), 869–884.

Arda, B. ve Akdemir, A. (2021) "Activist Communication Design on Social Media: The Case of Online Solidarity Against Forced Islamic Lifestyle", *Media, Culture and Society*, 43 (6), 1-7.

Ataman, K. ve Sağırılı, M. N. (2024) "Başörtüsü Örtmeyi Bırakan Kadınların Dinî Yaşantılarında Farklılaşan Tecrübeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Eskiyeşi*, 52, 9-30.

Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture*, New York: Routledge.

Birbirimize Sahip Çıkıyoruz (Yayımlanma Tarihi) "Belgenin Başlığı", <https://birbirimizesainpcikiyoruz.blogspot.com/>, (Son Erişim Tarihi, 1/12/2025).

Butler, J. (1990) *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.

Can Saka, Y. ve Altınöz, G. B. (2025) "Dünü Bugünü Yarınıyla Başörtüsü Meselesi", *Arge Analiz*, [https://www.ceidizleme.org/ekutuphaneresim/dosya/929\\_1.pdf](https://www.ceidizleme.org/ekutuphaneresim/dosya/929_1.pdf), (Son Erişim Tarihi, 26/05/2025).

Cebeci, B. (2018) "Ayşe Çavdar ile görüşme", *Bianet İnternet Gazetesi*, <https://m.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/193794-ayse-cavdar-90-lardaki-basortusu-soylemi-ile-bugunku-tamamen-zit>, (Son Erişim Tarihi, 15/06/2025).

Cebeci, B. ve Mengü, N. (2021) *Herkes İstedığı Gibi Yaşasın: Türkiye ve İran'daki Kadınların Başörtüsünü Çıkarma Pratikleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çağatay, S. (2016) "From "daughters of the Republic" to contentious citizens: Kemalist women's activism in historical perspective", V. Helfert, J. Richter, B. Semanek, A. Bumbáris, ve K. Sigmund (Eds.), *Frauen- und Geschlechtergeschichte un/diszipliniert? Aktuelle Beiträge aus der jungen Forschung* içinde, Innsbruck: StudienVerlag, 209-224.

164 Yılmaz, Z. (2026) "Cumhuriyetin Köşeli Parantezi: Dindar Kadınların Kamusal Yaşam İmkânı Olarak Başörtüsünün Türkiye Tarihi", *Mülkiye Dergisi*, 50(1), 136-168.

Çaha, Ö. (2010) "İslami Kadın Hareketi: Özel Yaşam Alanından Kamusal Alana Müslüman Kadın", *Hazar Derneği*, <https://www.hazarderneği.org/islami-kadin-hareketi-ozel-yasam-alanindan-kamusal-alana-musliman-kadin/>.

Çaha, Ö. (2013) *Women and Civil Society in Turkey: Women's Movements in a Muslim Society*, London: Routledge.

Çakır, R. (2013) "Prof. Dr. Şerif Mardin: "Mahalle bakışı, ne demek istedim?", Şerif Mardin ile görüşme", 29 Mayıs, <http://www.rusencakir.com/Prof-Serif-Mardin-Mahalle-Baskisi-Ne-Demek-Istedim/2028>, (Son Erişim Tarihi, 8/7/2025).

Çakır, S. (1994) *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çakır, S. (2007) "Kadınların Kamusal Alana Katılımında Başörtüsü", *Toplum ve Bilim*, 108, 122–139.

Çarkoğlu, A. ve Toprak, B. (2006) *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları.

Çayır, K. (2000) "İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü", N. Göle (Der.), *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde, İstanbul: Metis Yayınları, 42-67.

Çelebi, İ. (2019) Topaloğlu, Bekir. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 3. Basım, Ek-2, 603-606.

Çınar, A. (2005) *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, USA: University of Minnesota Press.

Çubukçu, A. (2015) "The Woman in the Image: The Politics of the Headscarf in Turkey", *Journal of Middle East Women's Studies*, 11(3), 255–273.

Deutsche Welle (DW) (7.8.2025) "Başörtüsünü Çıkaran Berrin Sönmez: Gidişat Tehlikeli", <https://www.dw.com/tr.0>, (Son Erişim Tarihi, 8/8/2025).

Diñer, G. Ç. (2024) "Kültürel Hegemonya ve İslamcı Kadın Dernekleri: HAZAR ve KADEM Örneği", *Mülkiye Dergisi: Kültür Özel Sayısı*, 77-103.

Diyanet İşleri Başkanlığı (1.8.2025) *Haya, Allah'ın Emri, Fitratın Gereği*, <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Hay%C3%A2,%20Allah'%C4%B1n%20Emri,%20F%C4%B1trat%C4%B1n%20Gere%C4%9Fi.pdf>, (Son Erişim Tarihi, 13/9/2025).

Duben, A. ve Behar, C. (1991) *İstanbul Haneleri: Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880–1940*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Eraslan, S. (2004) "İslâmıcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine", T. Bora ve M. Gültekinil, (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İslâmcılık* içinde, Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 818-825.

Fidan, H. (2006) *Kur-an'da Kadın İmgesi*, İstanbul: Vadi Yayınları.

Gökarıksel, B. ve Secor, A. (2010) "Between fashion and Tesettür: Marketing and Consuming Women's Islamic Dress", *Journal of Middle East Women's Studies*, 6(3), 118–148.

Yılmaz, Z. (2026) "Cumhuriyetin Köşeli Parantezi: Dindar Kadınların Kamusal Alana İmkânı Olarak Başörtüsünün Türkiye Tarihi", *Mülkiye Dergisi*, 50(1), 136-168. 165

Gökarıksel, B. ve E. McLarney (2010) "Muslim Women, Consumer, Capitalism and the Islamic Culture Industry", *Journal of Middle East Women Studies*, 6 (3), 1-18.

Göle, N. (1997) *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, USA: University of Michigan Press.

Guha, R. ve Spivak, G. C. (1988) *Selected Subaltern Studies*, New York-Oxford: Oxford University Press.

Havle Derneği, <https://havlekadin.org/>, (Son Erişim Tarihi, 23/06/2025).

Hukuk Ansiklopedisi (2025) *28 Şubat Kararları*, <https://hukukbook.com/28-subat-kararlari/>, (Son Erişim Tarihi, 8/8/2025).

İlyasoğlu, A. (2000) *Örtülü Kimlik*, İstanbul: Metis Yayınları.

Kandiyoti, D. (1997) *Cariyeler, Bacılar ve Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul: Metis Yayınları.

Kandiyoti, D. (2011) "The Travails of the Secular: Puzzle and Paradox in Turkey", *Economy and Society*, 40(2), 241–266.

Kara, İ. (2020) "Türkiye İslamla İlişisini Yeniden Tesis Etmeden Yol Alamaz", *Perspektif*, 17 Ekim, <https://www.perspektif.online/turkiye-islamla-iliskisini-yeniden-tesis-etmeden-yol-alamaz/>, (Son Erişim Tarihi, 5/8/2025).

Kavas, A. (2025) *Türkiye'nin Kentleşme Raporu*, Toplum Çalışmaları Enstitüsü, <https://www.toplum.org.tr/wp-content/uploads/2025/02/Turkiyenin-Kentlesme-Raporu-5-Subat-2025.pdf>, (Son Erişim Tarihi, 18/7/2025).

Kazanoğlu, N. ve Ketola, M. (2022) "Understanding the moral economy of state-civil society relationships: Islam, women's NGOs and rights-based advocacy in Turkey", *Turkish Studies*, 23 (4), 600–622, <https://doi.org/10.1080/14683849.2022.2033118>, (Son Erişim Tarihi, 21/5/2025).

Keleş, Ş. Z. (t.y.) "İslami Feminizm", *Feminist Bellek*, <https://feministbellek.org/islami-feminizm/>, (Son Erişim Tarihi, 24/4/2025).

Kılıçbay, M. ve Binark, M. (2002) "Consumer Culture: Islam and Politics of Lifestyle", *European Journal of Communication*, 17(4), 495–511.

Köse, E. (2014) *Sessizliği Söylemek: Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mahmood, S. (2005) *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Meşe, İ. (2023) "Türkiye'de Kadın Tarihi Yazınıını Yeniden Düşünmek", N. Mert (Der.), *Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak* içinde, İstanbul: Alfa Yayınları, 459-511.

Mir-Hosseini, Z. (2025) "Reclaiming Justice: Islamic Feminism, Patriarchal Law, and Popular Revolt in Iran", *Society*, 62, 628-638. <https://link.springer.com>, (Son Erişim Tarihi, 17/7/2025).

- Mir-Hosseini, Z. (2006) "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism", *Critical Inquiry*, 32 (4), 629-645.
- Moghissi, H. (1999) *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, London: Zed Books.
- Mutluer, N. ve Kılıç, Ş. M. (2023) "Söylemde ve eylemde feminist, demokrat: Fatma Çiğdem Aydın", A. Sönmezay (Der.), *40 kadın 40 hayat* içinde, İstanbul: İBB Yayınları, 1388-1421.
- Mutluer, N. (2016) "Kemalist feminists in the era of the AK Party", Ü. Cizre (Ed.), *The Turkish Ak Party and its Leader: Criticism, Opposition and Dissent* içinde, Routledge.
- Mutluer, N. (2019) "The intersectionality of gender, sexuality, and religion: Novelties and continuities in Turkey during the AKP era", *Southeast European and Black Sea Studies*, 19(4), 1-20.
- Mutluer, N. (2021) "AKP içi başörtüsü yasakları", Fatma Bostan Ünsal ile söyleşi. <https://www.youtube.com/watch?v=dHbLbq2nH6Y>, (Son Erişim Tarihi, 1/12/2015).
- Nişancı, Z. (2023) *Türkiye'de İnanç ve Dindarlık Araştırması*, Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü, <https://iiit.org/wp-content/uploads/Turkish-Faith-and-Religiosity-in-T%C3%BCrkiye.pdf>, (Son Erişim Tarihi, 23/7/2025).
- Oksijen Gazetesi (31/8/2025) "İlahiyatçı Emine Yücel Canlı Yayında Başörtüsünü Çıkarttı", <https://gazeteoksijen.com/turkiye/ilahiyatci-emine-yucel-canli-yayinda-basortusunu-cikardi->, ( Son Erişim Tarihi, 2/9/2025).
- Özçetin, H. (2024) *Ahlakî Giyinmek*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Özdalga, E. (1998) *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Routledge Curzon Press.
- Özdemir, E. (2022) "İslamcı Kadın Dergiciliği ve Aile İdeolojisi", *Toplum ve Bilim*, 162, 45-68.
- Pazartesi Dergisi (1995) *Refah Partisi'ne seçim kazandıran Sibel Eraslan'la söyleşi: "Ben İmanlı feministim"*, Sibel Eraslan ile röportaj, <https://www.pazartesidergisi.com/pdf/6.pdf>, (Son Erişim Tarihi, 3/7/2025).
- Ramazanoğlu, Y. (2005) "Cumhuriyet'in Dindar Kadınları", Y. Aktay, M. Gültekinil ve T. Bora (Der.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslamcılık* içinde, Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 804-812.
- Resmî Gazete (1982) *Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık ve Kıyafetine İlişkin Yönetmelik*, Ekim, 17.849, Karar Sayısı: 8/5185.
- Said, E. (2005) *Şarkiyatçılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Saktanber, A. (2002) *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, London & New York: I.B. Tauris.

- Saktanber, A. ve Çorbacıoğlu, G. (2008) "Veiling and Headscarf Skepticism in Turkey", *Social Politics*, 15 (4), 514-538.
- Subaşı, N. (2023) Din Yorgunluğu. *Teklif: 2 Aylık Düşünce Dergisi*, S. 11: 128-136.
- Şefkatli Tuksal, H. Ş. (2000) *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyet Yayınları.
- T.C. Millî Eğitim Bakanlığı İstatistikleri (2024) *İmam Hatip Ortaokul ve Liseleri*, <https://istatistik.meb.gov.tr/OgrenciSayisi/Index>.
- Topal, S. (2022) "Rethinking Piety and the Veil Under Political Islam: Unveiling Among Turkish Women After 2016", *American Journal of Qualitative Research*, 6 (3), 99-123.
- Tura, N. (1998) "Türban Yasağında Yeni Dönem", *Pazartesi Dergisi*, Sayı: 43, Ekim, <https://www.pazartesidergisi.com/pdf/43.pdf>, (Son Erişim Tarihi, 19/04/2025).
- Ulusoy, A. (2004) "Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Üniversitelerde Türban Yasağına İlişkin Kararları Üzerine Notlar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 53 (4), 125-134.
- Wedud-Muhsin, A. (2005) *Kur-an ve Kadın*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- White, J. B. (2002) *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, Washington: University of Washington Press.
- Yalnız Yürümeyeceksin Platformu. Erişim adresi: <https://yalnizyurumeyeceksin.com/>, (Son Erişim Tarihi, 17/06/2024).
- Yıldız, E. (2004) "Başörtüsüne Özgürlük Mücadelesi ve 'Zenci' Benzetmesi", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 7(2), 45-58.
- Yılmaz, Z. (2013) *Dişil Dindarlık: İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, Z. (2024) *Din Hizmetlerine Erişimde Toplumsal Cinsiyet Eşitliği, Haritalama ve Güncelleme Çalışması*. Ceid Yayınları.
- Zeybek-Kabakçı, G. (2011) "Neo-Kemalist Bir Hareket: Cumhuriyet Mitingleri", *Selçuk İletişim*, 7(1), 96-112.